









A 1155

SEMINAR  
RELIGION & CULTURE  
ROMANIA UNIVERSITY

الجزء الاول من

# كتاب

الموافق تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن  
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة  
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه إحداهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية  
للمولى حسن چلي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل  
كرمه المكان الرفيع

(تنبيه) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي  
ودونها حاشية حسن چلي مفعولاً بين كل واحد منها مجدول فإذا انفردت إحدى  
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

(عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني)

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد قنديل مسكن في المغرب بنو شني

(طبع مطبعة السعادة بحوار محافظة مصر لصاحبها محمد اسمعيل سنة ١٣٢٥ هـ)

CHECKED 1965

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

CHECKED 1968

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال \* وتزهت سرادقات جلاله  
عن وصمة التغير والانتقال \* تلالأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه \*  
وتهلت على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه \* تحيرت العقول والأفهام في كبرياء

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

اللهم لك الحمد حمداً يوافي نعمك \* ويكافئ مزيد كرمك \* وأحمدك بجميع محامدك ما علمت منها  
وما لم أعلم \* وعلى جميع نعمك ما علمت منها وما لم أعلم \* وعلى كل حال وأصل على محمد سيد البشر  
صاحب لواء الحمد وعلى آله وأصحابه صلاة توازي غناؤه وتجاوز غناؤه وأسلم تسليماً كثيراً كثيراً  
وبعد \* فهذه فوائد بل فرائد عاقبتها على شرح المواقف لسيّد المحققين وأفضل المدققين عند قراءة  
قرة العين لهذا الغريب \* عبد الله الملقب بالليث \* مذكرة للأحباب ونحفة للأصحاب \* وعدة ليوم  
الحساب \* وأنا الفقير المتمسك بالحبل المتين \* عبد الحكيم ابن الشيخ شمس الدين \* ( قوله سبحان من  
تقدست ) نصب على المصدر بمعنى التزينة والتبديد من السوء أى أصبح سبحاناً حذف الفعل لقصد  
الدوام والثبات صرح به الشيخ الرضى وأقيم المصدر مقامه وأضيف إلى المفعول وحذفه واجب قياساً  
فهو مصدر من المجرد يستعمل بمعنى المزيد كما في أثبت الله نبياً ويجوز أن يكون مصدر سبّح في الأرض  
والماء إذا ذهب فيهما وأبعد أى أبعد من السوء إعاداً أو من إدراك العقول وإحاطتها وقيل معناه السرعة  
والخفة في الطاعة ولا يجوز أن يكون من سبّح كنع أو سبّح تسبيحاً بمعنى قال سبحان الله للزوم الدور  
والنفوس التطهر من قدس في الأرض إذا ذهب لأن المنظر عن الشيء متباعد عنه والتفعل للمبالغة  
والسبحات بضم السين والباء الأنوار جمع سبعة والجمال الحسن في الخلق والخلق جل ككرم فهو جميل

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لله الذي تولت الأفهام في كبرياء ذاته \* وتحيرت الأوهام في عظمة صفاته \* تهلت على وجنات  
الكائنات آثار إحسانه \* وتلالأت في صفحات الموجودات أنوار سلطانه \* سبحان من أوضع بالحبيص  
البالغة عجة الجنة \* وأسس مبادئ الدين على الكتاب والسنة \* ثم الصلاة على سيد الرسل \* وموضح  
السبل \* المبعوث إلى الأسود والأحمر \* الشفيع المشفع يوم المعشر \* أبي القاسم محمد المرفوع ذكره

ذاته \* وتولت الاذهان والاورهام في بيضاء عظيمة صفاته \* يا من دل على ذاته بذاته \*  
 وشهد بوحدايته نظام مصنوعاته \* صل على نبيك المصطفى \* ورسولك المجتبي \* محمد المبعوث  
 بالهدى \* الى كافة الورى \* وعلى آله البررة الاتقياء \* وأصحابه الخيرة الاصفياء \* ما تعاقبت  
 الظلم والضياء \* \* وبعد \* فان أنفع المطالب حالا ومآلا \* وأرفع المآرب منقبة وكالا \*  
 وأكمل المناصب مرتبة وجلالا \* وأفضل الرغائب أهبة وجلالا \* هو المعارف الدينية \* والمعارف  
 اليقينية \* اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى \* والسكرامة الكبرى \* في الآخرة والاولى

كأثير وغراب وزمان وفي الاصطلاح الصفات النبوية واضافة السبعات اليه إما لامية أو اضافة المشبه  
 به الى المشبه أي الصفات النبوية التي هي كالأنوار في الظهور والبهاء والسمعة أثر النكي وسمه يسمه وسما  
 وسمه والحدوث الوجود بعد عدم والزوال عدم بعد الوجود والتنزه التباعد والسرادات جمع  
 سرادق وهو الذي يمد فوق صحن الدار يقال له سرا برده والجلال مصدر جل الشيء عظم وفي الاصطلاح  
 الصفات السالبة لانها موجبة لعظمة ذاته تعالى وتعالى عن المماثلة والادراك والاضافة كما في سبعات جماله  
 والمناسبة بين السرادات والصفات السلبية ان كل واحدة منهما موجبة للاحتجاب وعطف تزهرت على  
 تقدست للاتحاد في المعنى والاختلاف في المتعاقبات أي لمعت وصفحة كل شيء جانبه وصفحات  
 الموجودات عوارضها من الوجود وما يتبعه من الكمالات والجبروت فعلوت للمبالغة من الجبر بمعنى  
 القهر والسلطنة وفي الاصطلاح الصفات الفعلية أي لمعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية  
 من الابداع والاعدام والتغيير من حال الى حال وفيه اشارة الى أن الماهيات غير مجمولة ولم يعطف هذه  
 الصلة على ما قبله للإشارة الى استقلاله في استيجاب التبيين دفعا لتوهم النقص والسوء فيها من تعلقها  
 بالثبور والتهال التلاؤ والوجنة ما ارتفع من الخدين وفي أربع لغات وجنة ووجنة واجنة واجنة  
 والملكوت كرهوت وترقوت العز والسلطان والملكة وهذه الفقرة متحدة بما قبلها في المآل مغايرة له

فوق السماء السابعة \* المشهور خبره في الأئمة السالفة \* الذي نسخت بشريعته النرائع والمثل \* وتبدلت  
 بعقته الدول والنحل \* وعلى آله وأصحابه بدور معالم الابدان \* وشموس عوالم العرفان \* ماوقب ابل  
 وعسق \* ولاح نجم وخفق \* \* وبعد \* فاعلموا معاشر طلاب اليقين \* سلام عليكم لا نبغى الجاهلين \*  
 ان أصحاب العقل متطابقون \* وأرباب النقل متوافقون \* على ان أفضل الرغائب أهبة وجلالا \* وأرفع  
 المآرب منقبة وكالا \* العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو أنفس الأشياء \* وحياة القاب الذي هو رئيس  
 الأعضاء \* وأشرف العلوم وأنفعها \* وأكمل المعارف وأرفعها \* هي العلوم الشرعية \* والمعارف الدينية \*  
 إذ بها ينتظم صلاح العباد \* ويفتتح الفلاح في المعاد \* وعلم الكلام من بينها أعلاها شاناً \* وأقواها برهاناً \*  
 وأوثقها بدياناً \* وأوضحها تبياناً \* ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق \* والحبر المدقق \*

وعلم الكلام \* في عقائد الاسلام \* من بينها أعلاها شاناً \* وأقواها برهاناً \* وأوثقها بنياناً \*  
وأوضحها تبياناً \* فانه مأخذها وأساسها \* واليه يستند اقتناصها واقتباسها \* بل هو كما وصف  
به رئيسها ورأسها \* ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة \* وألف فيه من الزبر  
المهذبة المحررة \* كتاب المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاهها \* ومن  
شعبه وفوائده على أطفها وأسناها \* ومن دلائله العقلية على أعمدها واجلاها \* ومن شواهد  
التقليد على أفيدها واجداها \* وكيف لا وقد انطوى على خلاصة أفكار \* وزبدة

باعتبار التعبير وزيادة الاحسان فان آثار صفاته الفعلية من حيث انها موجهة للتغير مظهر لعزته وسلطنته  
ومن حيث انها تم موجهة لكمال الموجودات احسان منه تعالى فلذا عطفه عليه تحيرت فصله عما تقدم  
لكونه كالنتيجة لما قبله فهو كبذل الاشتغال ولم يورد الفاء لتخييل العدول الى أقوى الدليلين فيعلم بالتفكير  
انه مترتب على الصلات السابقة وانها سبب للتغير والتولة يقول حار بحار حيرة وحيراً وحيراناً وتحير  
واستبحار نظر الى الشيء فعشى ولم يهتد اليه سبيلاً وذات مؤنث ذو أصله ذوات بدليل ذواتاً أفنان  
حذف الواو للخفة كما حذف من ذَوُو والناء فيه لتأنيث بدليل انقلابه في الوقف هاء ثم استعمل بمعنى  
نفس الشيء وصارت الناء جزءاً فلذا يطلق عليه تعالى وينسب اليه بالناء فيقال الصفات الذاتية ويكتب  
طوبى لاكتناه أخت والتولة الحيرة والخوف والذهن بالكسر الفهم والعقل والبيداء الغلاة ثم ان ذاته تعالى  
لما تميز تميزاً تاماً بأجزاء تلك الصفات وصار كأنه مشاهد حاضر خاطبه بقوله يا من دل أى كل أحد حذف  
المفعول لفصد التعميم مع الاختصار على ذاته أى وجوده واتصافه بصفات الكمال بذاته ينصب الآيات  
المتبينة في الآفاق والأفان قال الله تعالى (سربهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق)  
وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته اذ لو تعددت الآلهة لانتطارت أو تواردت قال الله تعالى (لو كان فيها  
آلهة إلا الله لفسدنا) صل بإبقاء شريعته وإعلاء ذكره في الدنيا ورفع في المقام المعهود والشفاعة  
الكبرى في الآخرة والاضافة في نبيك ورسولك لتعظيم المضاف العظم بضم الظاء وفتح اللام جمع ظلماء

جامع المعقول والمنقول \* قرّة عين البنول \* السيد الشريف \* عامله الله بلطفه اللطيف \* كتاب اعترف  
بسمو منزلته الحاسدون \* وأذعن لعلو مرتبته المعاندون \* وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج  
الأنظار \* واحتوى على خلاصة أفكار \* وإني كنت حركت الهمة الى استقصاء فوائده \* فإني  
الترغبة في أن أوفى كيلي من فرائده \* منوقماً لاستنابات حقائقه أفوايق المجهود \* متخطياً في درك دقائقه  
كل حد من الحد معهود \* حائماً حول حماء من قطريها \* الى ان فزت من مادبته بقرطها \* ولقد طال  
ما جال في صدرى ان أكتب عليه حواشي تذلل سماعه \* وتكشف عن وجوه فرائده نقابه \* أنقد  
فيه نتائج الأفكار \* وأوضح خزان الأسرار \* عطفاً منى على أهل الطاب \* ومن له في تحقيق الحق

نهاية العقول والانظار \* وحصل ما لخصه لسان التحقيق \* وملخص ما حرره بنان التدقيق  
 في ضمن عبارات راقية معجزة \* واشارات شائقة موجزة \* فصار بذلك في الاشتهار \*  
 كالشمس في رابعة النهار \* واستمال اليه بصائر أولى الابصار \* من أذكاء الامصار والافطار  
 فاستهتروا بكنوز عباراته الجماءة ولم يجدوا عليها دليلاً \* واستهيموا برموز اشاراته اللامعة  
 ولم يهتدوا اليها سبيلاً \* فاجتمع الى نفر من أجلة الاحباب \* المتطلعين الى سرائر الكتاب \*  
 واقترحوا على أن أكشف لهم عن مخدراته الاستار \* وأبرز لهم من نقاب الحجاب هاتيك  
 الاسرار \* ليجتلوها بأعينهم متبرجات بزيتها \* متبخرات بمحاسن فطرتها \* فأسعفتهم الى  
 ذلك متمسكا بحبل التوفيق \* ومستهديا الى سواء الطريق \* وشرحته بحمد الله سبحانه  
 شرحاً يذلل من شوارده صلابها \* ويميط عن خرائده نقابها \* يهتدي به السادي الى لب  
 الالباب \* ويطلع به النائي على العجب العجيب \* وضمنته جميع ما يحتاج اليه \* من بيان ما

بمعنى الغلظة والقياس سكون اللام كحمر وحمراء والضياء جمع ضوء وأصله ضواء نحو صوت وصيات  
 المأربة مائة الراء الحاجة المنقبة المفخرة المنصب المرجع الرغبة المرغوبة الأبهة كسكرة العظمة والبهجة  
 والكبر والنخوة المعارف جمع معرفة من عرفه يعرفه معرفة وعرفاناً اذا علمه وكذلك المعالم فالمعطف  
 باعتبار التغاير بينهما بالصيغة الدينية المنسوبة الى دين محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم والبيقينية المنسوبة  
 الى اليقين وهو ازالة الشك أعلاها شأنناً لأشرفية موضوعه وغايته وأقواها برهاناً لكون براهينه الحجج  
 العقلية المؤيدة بالنقلية وأوثقها بنياناً لان مبادئها اما بيينة بنفسها أو مسائل منه وأوضحها تبياناً لان المطلوب  
 فيه تحصيل اليقين فلا بد من البيان الواضح فانه مأخذها وأساسها لاحتياج جميع العلوم الدينية اليه لانه  
 ما لم يثبت وجود صانع مختار لم يثبت شيء منها كما وصف به معترضة بين المبتدأ والخبر والكاف الجارة  
 لتشبيه مضمون الجملة بالجملة ولا متعلق له كما في الرضى والتفويض التهذيب وهو في المعاني والتحرير في  
 الألفاظ على خلاصة أفكار الأفكار أشار الى أسماء الكتب المصنفة في هذا الفن من غير تكلف الراق

ارب \* اذ كان همهم أكثرهم في زماننا مقصورة على استطلاع طلع بدائعه \* واستكشاف كنه ودائعه \*  
 معتمدين في كشف أسرارها بالحواسي والأطراف \* قائلين من ببحار لآليه بلاصداف \* وكان يعوق  
 عن ذلك توزع البال \* ونشتت الحال \* بسبب ما أعانيه من محن الزمان \* وأعابنه من طوارق الحداث \*  
 ثم ما أرى عليه طباع أكثر الاخوان من الميل الى اللاد والعناد \* والانحراف عن منهج الرشاد

يفشون بينهم المودة والصفاء وقلوبهم محشوة بعقارب

ولما تواتر على الناس طلاب الكمال \* بليسان الحال والمقال \* رأيت الاقدام عليه أخرى \* وشرعت فيه  
 بعد ان قدمت رجلاً وأخرت أخرى \* لعلمي بانى لست من فرسان هذا الميدان \* واعتراى بقصور

فيه وما له وما عليه \* مراعيًا في ذلك شريطة الانصاف \* مجانبًا عن طريقة الاعتساف \*  
ولما تيسر لي اتامته \* وختم بالخير اختتامه \* خبرته بالدعاء لمن أيدته الله بالسلطنة العظمى \*  
والخلافة الكبرى \* وزاده بسطة في الفضل والندى \* وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من  
العدى \* وأمدّه بمقبات من السموات العلى \* يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه  
الاعلى \* وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين \* ويبطل به  
الباطل ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين \* وبجمل له لسان صدق في الآخرين \* ويرفع  
مكانه يوم الدين \* في أعلي عليين \* وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم \* والخالقان  
الاعلم الاكرم \* مالك رقاب الامم \* من طوائف العرب والعجم \* المختص من لدن حكيم  
عليم \* بفضل جسيم \* وخلق عظيم \* ولطف عظيم \* شمل الوري الطافه \* وعمهم اعطافه \*

المعجب فعجب تأكيد له من غير لفظه في رابعة النهار في نصفه استهتروا أولعوا واستهيموا أي جعلوا  
هاتين من رجل هائم وهيوم متغير المتطلعين الى سرائر الكتاب أي المريدن للاطلاع عليها أو الواقفين  
على سرائرها بالاجمال متعطين الى ما يفيد برد خواطرهم بالتفصيل الاقتراح السؤال من غير روية  
ليجتلوها أي ينظروا الى تلك الأسرار مجلوة من اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة أي مكشوفة  
وفي بعض النسخ بأعينهم متبرجات مظهرات من تبرجت المرأة أظهرت زينتها لارجال والتبرجت مشية حسنة  
فأسعفتهم من أسعفت الرجل بحاجته اذا قضيتها له فالتعمدية بالي للضمين معنى القصد اشارة الى ان الاسعاف  
كان قولياً قاصداً للفعل شرحته أي شرعت في شرحه لقوله ولما تيسر لي اتامته الشوارد جمع شاردة  
من شرد شروداً اذا نفر فاذا كان الشرح مدللاً لصعاب الشوارد فتذليله لغير الصعاب بالطريق الأولى  
الاماطة الازالة الحراند جمع خريدة بمعنى المرأة المخدرة السادی من سدا يسدو سدواً مد اليد الى الشيء  
والناتئ من نشبت الخبر اذا تخبرت ونظرت من أين جاء والمعجب بضم العين وتخفيف الجيم أو تشديدها  
ما جاوز المعجب تخبير الخط والشعر وغيرها تحسينه الفضل والفضيلة خلاف النقص والقيمة الندى  
الجود والتشديد الاحكام من شاد الحائط يشيده طلاء بالشيد وهو ما طلى به حائط من جص ونحوه  
المقبات الاثكة الليل والنهار لانهم يتعقبون وانما أنت لكثرة ذلك منهم نحو نسابة وعلامة الدابر آخر  
كل شيء والغيظ غضب كامن للعاجز اللسان جارحة الكلام وقد يكفي بها عن الكلمة وهو المراد هنا

النظر وعدم الاتقان \* فجاء بمحمد الله في زمان يسير كما استحسنه الاحياء \* وارنضاه الأولياء \* مشتملاً  
على حقائق ما مستها يد الأفكار \* محتوياً على دقائق ما فتق بها رتق آذانهم أولو الأبصار \* وسبحمد  
السامع في لججه والسامع في حججه \* ما أودعته من فرائد الفوائد \* ومهدت فيه من موائد العوائد \*  
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله والمأمول من الأذكياء المتحليين بحلي



وصانهم كنفه \* من كل مالا يرتضى \* مكارمه لا تحصى \* وما أثره لا تستقصى  
مُول عطاياه سمت فوق المدى وتباعدت عن رتبة الادراك  
الدر والدرى خافا جوده فتحصنا في البحر والافلاك  
من التجأ الى جنبه يمجده مكانا عليا \* ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا \* اذا هم  
بمنقبة امضى \* واذا عن له مكرمة اسرع اليها ومضى

عزماته مثل السيوف صوارما لولم يكن للصارمات فلول  
ناشر العدل والاحسان على الانام \* وباسط الامن والامان في الايام \* هو الذي رفع رايات  
العلم والكمال بعد انتكاسها \* وعمر رباع الفضل والافضل بعد اندراسها \* فعادت رياض  
المعلوم الى روائها مخضرة الاطراف \* وآضت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والا كنف  
\* ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق \* ومفخر اساطين بني آدم في الآفاق \* السلطان المؤيد  
المنصور المظفر \* غياث الحق والدولة والدين ير محمد اسكندر \* خلد الله ملكه وسلطانه  
\* وأفاض على العالمين بره واحسانه \*

وهذا دعاء لا يردلانه صلاح لاصناف البرية شامل  
\*وها انا أفيض في المقصود \* متوكلا على الصمد المعبود \* فاقول قال المص

عليين جمع علي مكان في السماء السابعة تصعد اليه ارواح المؤمنين ملك رقاب الأمم منع الشريعة من  
اطلاق هذا الاسم على المخلوق والمكارم جمع مكرمة بضم الراء فمل الكرم ضد اللؤم والمآثر جمع  
مآثره وهي المكرمة لانها تؤثر أي تذكر أي ما يؤثرها قرن بعد قرن المدى الغاية الصوارم جمع صارمة  
من صرمت الشيء قطعه الفلول جمع الفل بالفتح وهو الكسر في حد السيف الرباع جمع رابع وهو  
الدار بعينها يقال روى وروى ورواه كخفي والى وسماه كثير مرو والبهاء الحسن

الانصاف \* المتغلبين عن رذيلق البني والاعتساف \* اذا عثروا على شيء ذات فيه القدم \* أو طغي به  
العلم \* ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة \* ولكل صارم نبوة \*  
ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا أن تعد معائبه  
على أني أقول ان الناس غطوني تغطيت عنهم وان يحتوا عني فغيرهم مباحث  
والمسؤل من جناب ذي الجلال \* الفياض لأرفع الدوال \* أن ينفع به المخلصين \* ويجعله ذخراً ليوم  
الدين \* وهو حسبي ونعم الوكيل والله أعلم



﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل أولاً  
 تيمناً ثم قال ( الحمد لله العلى شانه ) أمره وحاله في ذاته وصفاته وأفعاله فانه تعالى جامع لجهات  
 علو الشأن لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان ( الجلي برهانه ) حجته القاطعة  
 التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته المنبثة في الآفاق والانفس تجليها  
 بصائر أولى الابصار وتشاهد بها اسراراً يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار ( القوى  
 سلطانه ) سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في

( حسن جاي )

[ قوله فبسمل أولاً تيمناً ] فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة مما يطرد  
 في أول كل كتاب من كل فن فلا تحصل بها الاشارة الى المقاصد الآتية فلا وجه للفاء قلت تضمن  
 خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويعتد به ويعد تفوقاً في ابتداء الكتاب بعد  
 رعاية التيمن بسم الله فكأنه قال أراد التضمين المذكور فبسمل أولاً تيمناً ليعتد بذلك التضمن فالفاء  
 حينئذ أصاب موقعه على انها قد نجح لجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في معنى اللبيب وله أمثلة كثيرة  
 في القرآن المجيد والظاهر ان البسملة متأخرة زماناً عن التضمين الذي أريد به سببه أعني الارادة وقد  
 يتوهم انه أراد بالتضمين المذكور اليراد في ضمن الخطبة أي أثنائها فللبسملة مدخل في ذلك حينئذ  
 اذ لو لم ييسملاً أولاً لكانت الاشارة في أول الخطبة لا في أثنائها وتقدم جملة الحمدلة لا يكفي لان قوله العلى  
 شأنه الخ سواء اعتبر بدلا عن لفظة الله أو نعنا له من متهمتها ولا يخفى ما فيه من التعسف نعم يمكن أن  
 يقال على تقدير كون البسملة جزءاً من الخطبة لفظ التضمين يشترط اشتمال الخطبة على شيء آخر سوى  
 الاشارة المذكورة فللبسملة على قصد التيمن مدخل في التضمين وان لم يكن لها مدخل في براعة الاستهلال  
 وبهذا يظهر حسن موقع الفاء اذا حملت على مجرد الترتيب أيضاً ولو بالنسبة الى نفس التضمين لان  
 مرتبة التفصيل متأخرة عن مرتبة الاجمال

( قوله ثم قال الحمد لله ) ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمدلة عن البسملة لازماناً  
 ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على بسمل قد ذكرنا في حواشي  
 المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان دلالة ثم على التراخي وجوباً مخصوصة بمطف المفرد  
 ( قوله الى سرادقات قدسه ) أراد بالقدس التنزه عن النقص وفيه تأكيد لكونه جامعاً لجهات علو  
 الشأن ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ما قيل الأنسب بالسباق أن يقول  
 الى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتأمل

( قوله ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء ) لما كان المتبادر من قوله لا يستعصى على ارادته شيء ان كل

ملكوته الامايشاء (الكامل حوله) قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء  
اعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم  
انه قرر جميع ماذكر بما اقتبس من قوله تعالى (الذي خلق سبع سموات) هي أفلاك  
الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيًا وعرشًا (ومن الارض  
مثلن) مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من أن الارض أيضًا سبع طبقات وفي كل  
طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول تارة بالأقاليم السبعة وأخرى بطبقات  
العناصر الاربعة حيث عدت سبعًا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) أي حكمه  
أو تديره (يتنزل بينهن) من السماء السابعة الى الارض السفلى (ببالغ حكمته) التي هي اتقانه  
وإحكامه في عمله وفعله (وكرم بني آدم) نوع الانسان على غيره (بالعقل الفريزي) أي

(قوله نوع الانسان) فسر بني آدم بنوع الانسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة الى تقدير الصلة لان  
التكريم معناه التعظيم وذا لا يحتاج الى الصلة كما وقع في التنزيل ولقد كرّمنا بني آدم ولا حاجة الى حمله  
على معنى التفضيل كما في قوله تعالى هذا الذي كرّمنا على حتى لا يتم بدون تقدير الصلة ومع ذلك لا بد  
من تخصيص الغير بما عدا الملك والجن لانهم لكونهم مكلفين شركاء للانسان في التكريم المذكور ولذا  
قالوا أسباب العلم للمخلوق أي الملك والجن والانسان ثلاثة

ما أَرَادَهُ اللهُ فهو واقع فلا يظهر منه معنى الحصر وهو أن لا يقع إلا ما أَرَادَهُ وكان هذا أيضاً من جهة  
جهات قوة السلطنة أورد قوله ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء افادة للمعنى المذكور فليس فيه  
تخصيص بعد التعميم كما ظن وأما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فان  
الملوك مبالغة في الملك كما ان الرهبوت مبالغة في الرهبة فالأمر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب  
فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى  
أي استولى والأول أقرب لان الخصوم أعنى المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون  
عالم الغيب فتأمل

(قوله حيث عدت سبعًا) كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء ثم الطبقة الزمهريرية ثم الهواء المجاور  
للأرض ثم الماء ثم الطبقة الطيلية المركبة من الماء والأرض ثم الطبقة الأرضية الصرفة التي تقرب المركز  
وفي طبقات العناصر وأعدادها أقوال أخر بعضها مذكور في الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها  
مذكور في الكتب الأخر لا فائدة في الاستقصاء عنها في هذا الموضع واعلم ان التأويل بطبقات العناصر  
يستدعي أن يحمل الأرض في الآية على السفليات مطلقاً وفيه بعد لا يخفى

[قوله نوع الانسان على غيره] فسر بني آدم بنوع الانسان ليتناول الحكم بالتكريم آدم وأراد

بالقوة المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا (والمعلم  
الضروري) الحاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة (وأهلهم) جعلهم أهلا وفي  
نسخة الاصل وأهله بتأويل الانسان (للنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء في  
مدارج الكمال) وذلك بأن يرتقي أولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا  
مستفادا ثم تتكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد  
بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث  
لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة  
بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة فلا يفتيق عنها شيء منها أصلا وهذا هو الغاية القصوى

(حسن جلبي)

بغيره الحيوانات المعجم لا الجن بل ولا الملك أيضاً

(قوله المسمى عقلا بالملكة) فان قلت لاشك ان بين المرتبة الأولى التي هي الاستعداد المحض  
وبين المرتبة الثانية المفسرة بالمعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لا اكتساب النظريات مرتبة أخرى  
هي العلم بالجزئيات المحسوسة فلم يتعرضوا اليها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من  
خواص النفس الحيوانية والفرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة

(قوله حتى تحصل له ملكة استحضارها) قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار  
في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية والا لم تخصر مراتب القوة النظرية في الأربعة  
فانه اذا حضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو تجشم فهذه المرتبة  
لو لم تعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثاني

(قوله متقدمة عليه في البقاء) ولان في كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتين أشار  
اليهما معاً بقوله والارتقاء في مدارج الكمال

(قوله وهذا هو الغاية القصوى) فان قلت قد صرحوا بأنه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان  
احديهما مرتبة عين اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض إياها كما هي  
والثانية مرتبة حق اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالاً عقلياً وتلاقي ذاتها ذاته  
تلاقياً روحانياً وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ان مشاهدة كل ما يري بتوسط نور النار  
بمنابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمنابة عين اليقين وتأثير  
النار فيها تصل اليه بمحور هويته حتى يصير ناراً صرفاً بمنابة حق اليقين فما معنى قوله وهذا هو الغاية القصوى  
في الارتقاء في الكالات العلمية لا يقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبنا عين اليقين وحق اليقين

في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما في الدار الدنيا فقد يرتجي لمحات منه  
للفنوس المجردة عن الملائق البشرية (ثم أمرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على

( قوله عطف على كرم مع ما عطف عليه الخ ) يعني انه عطف عليه بعد اعتبار عطف أهله عليه لان  
الأمر بالتفكير مترتب على التكريم المقيد بالأهلية لاعلى التكريم فقط اذ لا تكليف للصبي ولم يجعله  
معطوفاً على أهله إبقاء ثم على معناها الأصلي اذ ليس تعلق الأمر بالتفكير متأخراً بمهلة عن الأهلية  
المذكورة فان مناط التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الأشعري ولم يحمل كلمة ثم على مجرد التدرج  
في المراتب اذ لا وجه لتخصيص قوله أمرهم بذلك  
( قوله وكلمة ثم على معناها ) أي يجوز إبقاؤها على معناها الأصلي بناء على مذهب الأشاعرة

من مراتب العمل وآثاره لانا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل أيضاً قلت أراد بالمستفاد الذي  
حكموا بان ما بعده مرتبتين عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الأول لا الثاني اذ لا نسلم ان مشاهدة  
المعقولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني  
وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة أعلى من أن تكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدة  
بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الأخريين أو بعدها أو انها عين  
احدهما وأعلوية المرتبتين الأخريين منهما لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتغالها  
عليها وعلى مرتبة أخرى فلا إشكال

( قوله ومستقره الدار الآخرة ) قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير  
المعقولات التي كسبها وأدركها النفس على ما يشعر به قوله مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح  
المطالع حيث قال التي أدركها ولا يخفى على ذي مسكة انه يجوز أن يكون شخص من الأشخاص قد حصل  
له معقولات نظرية لا تزيد على اثنين أو ثلاثة فيشاهددها في الدار الدنيا أولا زيادة تعلق وعدم تجرد  
فلا يصح قوله ومستقره الدار الآخرة وأجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه  
يمكن من تعقل جميع النظريات وقوله في الحواشي التي أدركها محمول على ادراك اما بمبادئها أو لنفسها  
من حيث ان ادراك المبادي ادراك للمطالب بالقوة وأنت خبير بان اعتبار حصول مبادئ جميع النظريات  
بالفعل لكل نفس يعتبر المستفاد بالنسبة اليها مما لا يكاد يصح اللهم الا أن يحمل الادراك على التجاوز أعني  
استعداده فينبذ لاجتناج الى توسط المبادي في البين كما لا يخفى

( قوله وكلمة ثم على معناها الأصلي ) قبل عليه يلزم من ذلك تأخر الأمر بالتفكير عن حصول  
المراتب الأربع وليس كذلك ورد بان اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الأوليين وعن التأهيل  
للمرتبتين الأخريين لا عن حصولهما بالفعل ولا محذور فيه وقد يجاب بان لا محذور في الأول أيضاً على  
تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب الحق عند أهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف

معناها الاصل الذي هو المهلة والمراد أنه تعالى أمرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها ( والتدبر لمصنوعاته ) وأطوارها وفي قوله ( ليؤدبهم ) أى التفكير والتدبر فيها مع ما في حيزه نوع تفصيل لما أجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلى شأنه وما يعقبه ( الى العلم بوجود صانع ) لان المخلوقات حادثة ولا بد للحدوث من صانع ( قديم ) لا أول لوجوده اذ لو كان أيضاً حادثاً لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل أودار ( قيوم ) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً ( حكيم ) لظهور اتقانه في آثاره الصادرة عنه ( واحد ) في صفات الالهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم ( أحد ) في حد ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكناً وحادثاً ( فرد ) لا شفع له من صاحبة أو ولد لعدم مجانسته غيره ( صمد ) سيد يقصد في الخواارج من صمده يصمده صمداً أى قصده ( منزّه عن الاشياء ) المشاركة له في صفاته ( والامثال ) الموافقة اياه في حقيقة ذاته ( متصف بصفات الجلال ) أى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته ( مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال ) أى في الذات والصفات والافعال ( غني ) في جميع ذلك ( عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء ) فيما ذكرناه ( عالم بجميع المعلومات ) لما سيأتى من أن مقتضى لعله خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفومات ولا شك أن نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عموم علمه اياها ( فلا يمزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ) أى لا يبعد ولا يغيب عنه أقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه ( قادر على جميع الممكنات ) لان

( حسن جلبي )

بعد البلوغ والمرتبان الآخران تحمّلان قبله كما هو الظاهر

( قوله والمراد أنه تعالى أمرهم على السنة الرسل ) فان قلت الشارح قد فسر بني آدم بنوع اللسان وآدم منهم وليس مأموراً على السنة الرسل اذ الظاهر أن المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد أنه تعالى أمر الذّوع على السنة الرسل لا كل فرد فرد والا لم يستقم في بعض من سواه من الأنبياء أيضاً ( قوله فان ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً ) أراد بالصانع الحقيقي صانعاً ليس بمصنوع لغيره وهو القديم الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قد بئاً غير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الإقامة لغيره بالفعل الا أن يريد لكونه صانعاً قديماً

مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها (على سبيل الاختراع والانشاء) أى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه أى ابتدعه وأصل الخرع هو الشق وانشأ يفعل كذا أى ابتداءً يفعل كذا (مريد لجميع الكائنات) خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريد بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للألوهية (تفرد بمتقنات الافعال) بالافعال المثقنة المحكمة الخالية عن الاختلال (وأحسن الاسماء) وانما اختار صيغة الفعل أعني تفرد على متفرد تنبئها على أنه استثناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير اليه قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته واراادته كما ان أسماء الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرء عن النقائص (أزلى) هو أعم من القديم لان اعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ (أبدى) فانهما

(قوله وانما اختار الى قوله على انه استثناف) أي كان مقتضى الظاهر متفرد عدل عنه الى صيغة الفعل اشارة الى انقطاعه عما تقدم وانه جملة مستأنفة لا محل لها من الاصراب وقعت اعتراضاً بين الصفات ليكون دليلاً على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة فهو استثناف نحوى كقوله توحيد بالقدم والبقاء والحل على الاستثناف البياني وهم لا مناسبة له بالمقام

[ قوله يستلزم عجزه ] قبله لا عجز اذ هو قادر على القهر والمنع وارضاه العنان ليلوهم أيهم أحسن عملاً ورد بان فيه نوع عجز أيضاً وفيه تأمل  
(قوله تنبئاً على انه استثناف الخ) ولو قيل متفرد لم يكن تنبئاً على تلك الدلالة أصلاً وان وجد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الأسلوب الدال على كونه استثنافاً فانه في الاصطلاح جواب سؤال ناشئ عما تقدم كأنه قيل لم قلت ان ذاته تعالى متصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغي أن يحقق معنى الكلام

(قوله أزلى) ذكر في الصحاح ان الأزل بالتحريك القدم يقال هو أزلى ثم قال ذكر بعض أهل العلم ان أصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي ثم أبدلت الياء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلى كما يقال فى الرمح الملسوب الى ذى وزن أزنى وقيل الأزل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الأزل وهو الضيق والأبد اسم لما ينفر القلب عن تقدير نهايته من الابدود والبعود

(قوله ليقارنه لفظ أبدى) فان للقديم معنى آخر كما في قوله تعالى كالمرجون القديم ذكر الأزلى قريبة لامراد ودفعاً لتوهم البعيد



يذكر ان غالباً معا (توحد بالقدم والبقاء) ربط بالازلى على طريق الاستثناف بصيغة الفعل  
توحده بالقدم وذلك لا ينافى كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له  
وربط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته (وقضى)  
أى حكم (على ما عداه بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو أخص من العدم  
مطلقاً (له الملك) توطئة لما يذكروه من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ  
الافعال لمناسبتها اياها (يحيى ويبدى) من الابداء بمعنى الاهلاك (ويبدى ويعيد وينقص  
من خلقه ويزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شيء) من الافعال كما يزعمه أهل  
الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجب عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وكون العقل حاكماً باطل  
كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الابداء والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد)

(قوله توحد بالقدم الى آخره) لم يتعرض هنا لنكتة الاستثناف لظهورها وهي الاعتناء بشأن مضمونه  
رداً على الفرق المتبئين للقدم والبقاء لغيره تعالى من الفلاسفة والجرمانيين وغيرها  
(قوله لانها ليست اح) يعنى ان المراد بتوحده بالقدم والبقاء عدم مشاركة غيره له فيهما والصفات ليست  
مغايرة له بقرينة قوله وقضى على ما عداه ولو قال لانها ليست ماعداً لكان أظهر ولم يخرج الى حمل الغير  
على المعنى الاصطلاحي فان معنى ما عداه ما تجاوزه وانفك عنه في الوجود

(قوله لانها ليست مغايرة له) والمتبادر المتعارف من التوحد هو النفي عن الاغيار كما لا يخفى على  
المنصف فاندفع ما قيل عدم القيرية لا يقتضى العينية التى يقتضيا التوحد نعم يندفع بما ذكره السؤال على  
قوله وحكم على ما عداه بالعدم والفناء الا أن يقال المتبادر من التوحد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي  
لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زيداً ويريدون مع  
صفاته والأقرب أن يجعل على القدم بذاته كما ذكره في البقاء فلا نقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها  
وبين الذات

(قوله لمناسبتها اياها) لان صيغ الأفعال تدل على التجدد كما ان الصفات الأفعال متجددة  
قوله اذ لا حاكم فوقه) وكون العقل حاكماً باطل يعنى ان الوجوب عليه أما بوجود من يوجب عليه  
ولا يخفى بطلانه أو بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض الافعال أو التروك قبها ذاتياً يحمل لاجله  
الاتيان به ويوجب عليه تعالى الاتيان بخلافه كما يزعمه المعتزلة وهذا أيضاً باطل كما ستعرفه من ان الحسن  
والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكماً بالحسن والقبح لكن يجوز أن يكون مدركاً اذ وجوب  
بعض الاشياء عاته يكون مقتضى أسماؤه السكالية الازلية اللازمة فتأمل

بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه (لا تامل أفعاله بالاغراض والعلل) لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكمالها بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في أفعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تخصي الا أنها ليست عللا لأفعاله ولا أغراضا له منها (قدر الارزاق والآجال في الازل) أشار به الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان أو حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي يتقرر فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل) إشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على أحكام

(قوله وكلمة ثم الخ) يعني ان قوله بعث عطف على قوله أمرهم والبعثة وان كانت متقدمة على الأمر المذكور لما مر من انه على السنة الرسل لكنها متأخرة عنه رتبة لكن لا باعتبارها في نفسها لان الأمر فرع البعثة بل لانها مشتملة على أحكام كثيرة أشار اليها المصنف رحمه الله ههنا بقوله سوى الأمر بالتفكر فانه ذكره سابقا ولا شك ان تلك الأحكام متأخرة عن الأمر بالتفكر في الرتبة العقلية لانه أول الواجبات على ماسيحي ولانه باعتبار غايته إشارة الى مباحث الإلهيات والبعثة المذكورة ههنا إشارة الى مباحث النبوات وما قبل من ان ما ذكر ههنا مشتمل على الأمر بالتفكر حيث قال ويأمرهم بمعرفته فلا يصح استثناءه عن قوله أشار اليها فوهم لان المذكور ههنا الأمر بالمعرفة لا الأمر بالتفكر والتوجيه بان قوله سوى الأمر الخ متعلق بقوله مشتملة على أحكام والمعنى ان البعثة مشتملة على أحكام كثيرة وراء

(قوله بالاغراض والعلل) الظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لا فرق بينها وبين الاغراض وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الفائدة الموجودة العائدة الى الفاعل والغاية أعم وتعليل الشارح كلا التبيين بعلة أخرى يشير الى هذا وقد بينى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل الكلام ان الأفعال التي هي له تعالى عندنا ليست لغيره تعالى في نفس الامر كما عند المعتزلة في الأفعال الاختيارية للعباد والفلاسفة في عامة الأفعال لانه يستلزم نقصانه في فاعليته حيث استند بعض الأفعال الى غيره ولك ان تبنى الفرق في التعليل على الفرق في المفهوم فليتنامل

(قوله يستلزم نقصانه في فاعليته) لان العلة الغائية هي الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حق لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية أيضاً والالم يكن ما فرضت غاية غائية ولا شك انه نقصان في الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بماله من الارادة في الأفعال كلها

(قوله حلالا كان أو حراما) فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق مقصوبه بمدوحا لقوله تعالى في مقام المدح (ومما رزقناهم ينفقون) والتالي باطل قلت الملازمة ممنوعة لان من لا تبعيض فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب

(قوله فان البعثة مشتملة الخ) إشارة الى وجه التراخي في الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على أحكام



كثيرة أشار إليها هنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بتابعة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلاً (مصدقاً لهم) للأنبياء والرسول (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فان ما يصدق الله

الامر بالتفكر فيكون الامر جزءاً من البعثة والجزء مقدم على الكل رتبة سهو لان كلمة سوى للاستثناء لا للدخال وتعقيد لان الظاهر حينئذ أن يقال من جعلها الامر بالتفكر واستدراك اذ لا حاجة الى قوله أشار إليها

(قوله والرسول نبي معه كتاب) هكذا وقع في بعض النسخ وهو موافق لما وقع في شرح العقائد النسفية من انه يشترط في الرسول الكتاب وفي بعض النسخ معه كتاب وشرع وهو موافق لما وقع في شرح المقاصد من ان الرسول قد يخص بان له شريعة وكتاب وهذه العبارة ظاهرة في انه يشترط فيه كلاهما وحينئذ يرد الاعتراض المشهور كما يرد على النسخة الأولى من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب ويجوز أن يكون معناه من يكون معه كتاب ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما ويكون مآله الى من يكون معه كتاب أو شرع فلا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد النقض باسمعيل عليه السلام فانه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة وقد يقال ان مآل التعريفين واحد لان من له كتاب فله شرع وليس بشيء لان الكتاب لا يجب أن يكون ناسخاً لان داود عليه السلام كان صاحب كتاب كله أدعية على ما قالوا

كثيرة من جعلها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءاً من البعثة بل جزءاً من جزئها والجزء مقدم بالذات على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله أحكام كثيرة وليس المراد ان المصنف أشار الى ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه أشار اليه أيضاً بقوله وبأمرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدور بمعرفة الكسبيات بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال

(قوله والرسول نبي معه كتاب) تبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية ان الكتب مائة وأربعة والرسل أكثر من ثلثمائة وقد يؤول بان مراده بمن له كتاب أن يكون مأموراً بالدعوة الى كتاب سواء نزل على شريعة نفسه أو على نبي آخر والاقترب ما قيل ان الرسول هو الذي أنزل عليه الكتاب أو امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب والنبي أعم وقيل الرسول من أنزل عليه جبرائيل وأمره بالتبليغ والنبي غير الرسول من سمع صوتاً أو قيل له في المنام انك نبي فبلغ النبوة واعطي المعجزة

(قوله والنبي غير الرسول من لا كتاب معه) انما لم يقل والنبي أعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الى البيان هو النبي غير الرسول وأراد بمن لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون آحاد الناس نبياً نعم يلزم أن يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجاً عن النبي والرسول معاً اللهم الا ان بين ان لا وجود لثله ودونه خرق الفتاد

به أنبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لا عجزه الناس عن الاتيان بمثله وآية أيضاً لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اذا أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ( ليدعوهم ) بتسكين الواو ( الى تنزيهه ) عن النقائص ( وتوحيده ) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجة في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه ( ويأمرهم بمعرفته ) بمعرفة وجوده ( وتمظيمه ) بأبواب الكمالات الوصفية الذاتية ( وتمجيده ) بأبواب الكمالات الفعلية تكميلاً للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ( ويلفوا أحكامه ) المتعلقة بأفعالهم ( اليهم ) تكميلاً لهم في قوتهم العملية ( مبشرين ومنذرين بوعده ) بنعيمه المقيم ( ووعيده ) بنار الجحيم ( فأقام بهم ) على المكافئين ( الحجة وأوضح المحجة ) فانقطعت بذلك أعذارهم بالكفاية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاق جبل ولم تبلغه دعوة نبي أصلاً فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان أيضاً ( ثم ختمهم بأجلهم قدرأ ) مرتبة وشرفاً ( وأتمهم بدرأ ) شرعاً يهتدى به في ظلمات الهوى ( وأشرفهم نسباً ) فان الله اصطفاه من أشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور ( وأزكاهم مفرساً )

( حسن جلبي )

( قوله وآية أيضاً لكونه علامة دالة الخ ) وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على أن الذات من حيث انصافها بهذه الصفة غيرها من حيث انصافها بتلك فيعمل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال نزل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات ( قوله ليدعوهم الخ ) قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد عن الامر بمعرفة الوجود مع أن معرفة الوجود سابقة عليه كادل عليه ترتيب المقاصد في الموقف الخامس نظراً الى أن الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل والبعض أكثرها إنما تكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار أهم وهذا ظاهر على المنتصف ( قوله وتمجيده بأبواب الكمالات الفعلية ) خص التمجيد بأبواب الكمالات الفعلية لانه مأخوذ من الحمد وهو الكرم المشعر بالآثار والافعال ويقال بحمد الدقة أى علفتها فقيه أيضاً ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التمظيم بأبواب الكمالات الوضعية الذاتية بقربنة المقابلة والتقديم وحمل على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لانفاق شرائع المرسلين عليه واجل فيما يتعلق بالقوة العملية أعنى الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها

( قوله معذور عند الاشاعرة ) خلافاً للمعتزلة في الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك حسنها وقبحها

( قوله كما نطق به الحديث المشهور ) وهو قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل

مكان غرس ( وأطيبهم منبتاً ) موضع نبات ( وأكرمهم محتداً ) مكان إقامة من حثد بالمكان  
يحتد اذا أقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق  
وطهارتها وطيب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وكرامتها وهي أزكى البلاد عن  
المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم  
هذا وأطيبها وأحبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما أطيبك من بلد  
وأحبك الى وأكرمها عند الله لقوله عليه السلام انك خير أرض وأحب أرض الله الى الله  
( وأقومهم ديناً وأعد لهم ملة ) الدين والملة يتحدان الذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من  
حيث انها تطاع تسمى ديناً ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه أقوم  
وأعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع  
موضع النجاسة وحرمة البيتوة مع الحائض في بيت واحد وتمين القود وعن التخفيف  
المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة  
الحيض وتمين الغفو في القصاص الى غير ذلك ( وأوسطهم أمة ) الاوسط كالوسط بمعنى

### ( حسن جوابي )

واسطى من ولد اسمعيل بنى كنانة واسطى قريشاً من بنى كنانة واسطى من قريش بنى هاشم واسطى من  
من بنى هاشم فان قلت الحديث المشهور انما يدل على شرف قبيلته من القبائل الابراهيمية فقط والمدعى  
كونه عليه السلام من أشرف القبائل على الاطلاق قلت بنى الامر على اشتهار أشرفية القبائل الابراهيمية  
من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عليه السلام أشرف من ابراهيم نفسه عليه السلام مع انه  
جزء من المدعى ويمكن أن يقال الكلام في شرف النسب وابن الشريف أشرف منه نسباً لانه ابن الشريف  
والشريف ليس ابن نفسه ويمثل هذا التوجيه ثبت أشرفيته عليه السلام من اسمعيل واسحاق عليهما السلام  
لان ابن الشريفين ليس كابن أحد ذينك الشريفين في شرف النسب فتأمل

( قوله والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى ) لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة التي حثد بها  
اسمعيل عليه السلام أشرف من المدينة وأكرم عند الجمهور ثم المراد من الإقامة بطريق الولادة فلا نقض  
باسمعيل عليه السلام وسنبيته على توجيه آخر

( قوله تسمى ملة ) الظاهر انه من ملئت الثوب بمعنى خطته وفيه معنى الجمع وأما الكتابة التي فيها  
معنى الجمع أيضاً فالشهور انها الاملا كذا يفهم من الصحاح

الافضل وكذلك جعلناكم أمة وسطا (وأسدهم) أصوبهم (قبلة) فان الكعبة أول بيت  
 وضع للناس مباركا وأسدا ما استقبل اليه (وأشدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان  
 عليه الصلاة والسلام أشدهم وأقواهم في العصمة لان الله تعالى أعانه على قرينه من الجن فلم  
 يأمره الا بخير (وأكثرهم حكمة) علمية وعملية كما يشهد به سيرته لمن تتبعها (وأعزهم  
 نصرة) فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصراً عزيزاً بالغاً في العز  
 والغلبة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (المبعوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والمعم  
 وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) المقبول الشفاعة يقال شفّعتني أي قبلت شفاعة  
 (يوم المحشر) بكر الشين من حشر يحشر ويحشر (حيب الله) قل ان كنتم تحبون الله  
 فاتبعوني يحببكم الله (أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام  
 بأبي القاسم اما لان القاسم أكبر أولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم  
 وذكر الاب حينئذ مبالغة في مباشرة القسمة (وانزل معه) عطف على ختمهم وأشار الى

### (حسن جلي)

(قوله وأسدهم أصوبهم قبلة) لوجه في انه عليه السلام أصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم  
 عليه السلام وان كانت قبلته أيضاً الكعبة الا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلاة في غير المسجد وشرع  
 لرسولنا عليه السلام مطلقاً فكان استقباله صواباً في غير المسجد فصح انه أسد من ابراهيم أيضاً قبلة على  
 ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته أسد من سائر القبلات وكذا الكلام في سائر  
 (قوله الى العرب والمعم) وقيل الانس والجن وجه المناسبة في الاول غلبة السواد في العرب والحررة  
 في المعم وفي الثاني ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار  
 (قوله بكسر الشين) هكذا صح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين أيضاً بمعنى  
 الضم في عين مضارعه كالسكر

(قوله قل ان كنتم تحبون الله) الآية وجه الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع من حيث  
 هو تابع اذا كان محبوباً لله فلا شك في كون المتبوع أيضاً حبيباً له فثبت المطلوب من الآية بطريق الدلالة  
 لا بطريق العبارة

(قوله ابن هاشم) ذكر نسبه عليه السلام الى هاشم لانه أصل أشرف القبائل الابراهيمية الشريفة

(قوله مبالغة في مباشرة القسمة) قاسم الفاعل إما بمعنى المصدر أو يجعل القسمة قاسماً مبالغة كقوله

شعر شاعر وداهية دهاية

(قوله وانزل معه) اختار معه على عليه اشارة الى ان القرآن أول المعجزات الذي لم يتأخر عن دعوى

أظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجهه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان ( كتابا عربيا مبينا ) أي ظاهرا أعجازه أو مظهرا لأحكام من أبان بمعنى ظهر أو أظهر ( فأكل لعباده دينهم وأتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا ) مأخوذ من قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية ( كتابا ) بدل من كتابا عربيا ( كريما ) مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصى ( وقرآنا ) مقروءا ( قديما ) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها ( ذاغايات ) هي أواخر السور ( ومواقف ) هي فواصل الآيات ( محفوظا في القلوب ) ويروي في الصدور ( مقروءا باللسن مكتوبا في المصاحف ) وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأ اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بفسيره

( حسن جوابي )

النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك

( قوله والدائر على كل لسان بكل مكان ) يعني السنة المسلمين وأمكنهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دائرا بين كلهم حقيقة أو حكما بخلاف النوراة مثلا فانها ليست دائرة على بعض مسامي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله بكل مكان

( قوله وصف القرآن بالقدم الخ ) قبل هذا صلح عن تراخي الخصمين فان المصنف في بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وأنت خبير بان الشارح سيجقق ما عليه المصنف في أثناء بحث الكلام حيث ما أشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر وأما ما ذكره في الالهييات من ان القديم هو المعنى وأما العبارات حادثة وراه المعترض فليس المراد منه الاقل مذهب القوم ( قوله لقصور في آلات القراءة ) حينئذ وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التأويل وقد يقال ترتب الكلمات وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان القديم ربما لا يكون زمانيا وضاعيا كالخروف المطبقة في سمع دفعة من طابع عليه وبه يتدفع لزوم عدم الفرق بين علم وملع الان في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش نوع غموض

( قوله منشأ اشتراك لفظ المعنى الخ ) يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى ففهم

وسيزداد ذلك وضوحاً فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليه الباطل سبيلاً من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئاً يأتيه غالباً من قدامه أو من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) أي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لانقطاع الوحي وتقرر أحكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف في أصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (أو وصفه) بأن يغير مثلاً اعرابه أو تشديده كما غيرت النصاري تشديد ما أنزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء أي جملة متولداً منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف أصلاً لقوله تعالى وإناله لحافظون (ولما توفاه) إشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين

### (حسن جلي)

الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ أعني الكلام النفسى وتوهم لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لا ان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسماً للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام أو بالله تعالى خاصة لاقطع بان كل ما يقرأ كل واحد منا هو القرآن المنقول عن النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلاً له لاعينه ضرورة ان الاعراض تشخص بمحالتها فتعدد بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفذين وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد أفراد من ادعى قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم تحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى أزلاً والا فالالفاظ القائمة بنا من حيث انها كذلك فله الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان القائم بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فتأمل

(قوله كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل اليهم في الانجيل) فان قيل الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل أن يكون لفظ ولد مشتركاً بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكر نقلاً بالمعنى بأن يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجة في أحدهما وعدمها في الآخر كما في العربي وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعد

(قوله لقوله تعالى وإناله لحافظون) صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن أن يقال انعدام التحريف في هذه الآية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي عليه السلام الصادق المصدق بالتصديق العقلى الذى هو اظهر المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيها سواء ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر أيضاً وهو ظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الآية نفسها

(قوله وان كانت من فروع الدين) على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوباً من عند الله

الا انها الحقت بأصوله دفعا لخرافات أهل البدع والاهواء وصونا للأئمة المهديين عن  
مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم ( وفق أصحابه لنصب أكرمهم  
واتقاهم ) يعنى أبا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنها الاتقى وقد علم ان أكرمهم  
عند الله اتقاهم وأشار الى ان اعتقاد امامته كان بالبيعة والاجماع ( أحقهم بخلافته وأولاهم )  
فانه عليه السلام جعله خليفة له فى إمامة الصلاة حال حياته ( فأبرم قواعد الدين ) أحكمها  
( ومهد ) بسطها ووطأها من ذلك تصلبه فى دفع مانى الزكاة معللين بان صلاته عليه السلام  
كانت سكناهم دون صلاته ( ورفع مباهيه وشيد ) يقال شيد البناء طوله ( وأقام الاود ورتق  
الفتق ) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ( ولم الشمت ) يقال لم الله شعثه أى  
أصلح وجمع ماتفرق من أموره ( وسد الثلمة ) الخلل ( وقام قيام الايد بأمر دينهم ودنياهم )  
الايد بوزن السيد هو القوى ( وجلب المصالح ) جذبها ( ودرا المفاسد ) دفعها ( لا ولاهم  
وأخراهم ) وكفاه فى دفع المفاسد ان قل مسيلة الكذاب فى خلافته ( وتبع من بعده ) من  
الخلفاء الراشدين ( سيرته واقنى ) تبع ( أثره ) هو بتحريك الثاء ما بقى من رسم الشئ ( والنزم  
وتبرته ) طريقته ( فخبروا ) فقهروا ( عتاة الجبارة ) هما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع  
الجبّار وهو الذى يقتل على الغضب ( وكسروا اعناق الاكاسرة ) جمع كسرى بفتح الكاف  
وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس ( حتى اضاءت بدينه الآفاق وأشرقت )

### ( حسن جلي )

تعالى فلا يكون نصب الأئمة من الصفات الفعلية وقد يجعل من أصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب  
نصب الامام على الله من أحكامه تعالى كما سنشير اليه فيما ينقل عن الارموى من ان موضوع الكلام هو  
ذات الله تعالى وأنت خير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند أهل الحق فباحث الامامة من  
حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين وأما انتفاء وجوبه عليه تعالى فندرج فى مسألة ان  
الله تعالى لا يجب عليه شئ فليتأمل

( قوله بخرافات أهل البدع ) الخرافة كل حديث لا أصل له وأصله ان رجلا اسمه خرافة استهوت  
الجن فكان يحدث بما رأى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم أطلقوه على كل حديث لا أصل له  
( قوله مغلين بان صلاته عليه السلام ) أي دعاه النبي عليه السلام لأصحاب الصدقات عند أخذ صدقاتهم  
على ما هو المسنون وقد قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتركيهم بها وصل عليهم ان صلاتك  
سكن لهم أى يسكنون اليها وتطمن قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم



الآفاق بذلك ( كل الاشراق وزينو المغارب والمشارق بالعارف ) بالعلوم والاعتقادات الحققة ( ومحاسن الافعال ) المرضية ( ومكارم الاخلاق ) الزكية ( وطهروا ) من التطهير ( الظواهر من الفسوق ) من الخروج عن الطاعة ( والبطالة ) بكسر الباء وهي الكسالة المؤدية الى أعمال الماهيات ( والبواطن من الزيغ ) وهو الميل الى العقائد الزائفة الباطلة ( والجهالة والخيرة ) وهي التردد بين الحق والباطل ( والضلالة ) وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب ( صلى الله عليه صلاة تكافئ ) تماثل ( سابق بلائه ) سابق مشقته وعنائه في إزهاق الباطل وإفنائته ( وتضاهي ) تشابه ( حسن غنائه ) نفعه وكفائته في اظهار الحق وإعلانه ( ماطلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى ) يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال ( وعلى جميع أصحابه ممن هاجر اليه ) من أوطانه ( أو نصر وآوى ) في مكانه ( وسلم ) عليه وعلى آله وأصحابه ( تسليماً كثيراً ) وبعمد \* شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب ( فان كان كل نوع ) يعني ان كماله بعد تحصيله وتكملة نوعاً بمنوعه المسمى كلاً أولاً على الاطلاق انما هو ( بمحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه ) ويسمى هذا الكمال كلاً

### ( حسن جلى )

( قوله ويسمى كلاً ثانياً ) قيل حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني ليجتناب الى تعقيد النوع المذكور بقوله بعد تحصيله وتكملة الخ لا يحتاج اليه بل لا طائل تحته لان تمثيل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مناد بأعلى سوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان أولاً أو ثانياً وكأنه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية وأقول أصل هذا مأخوذ من كلام الابهري حيث حمل قوله بمحصول صفاتها على الكمالات الاولى المنوعة وقوله بصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان أجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها أو يتعسر فأخذوا الاثر القريب الذي يستتبع سائر الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلاً والآخر العام القريب الذي يستتبع سائر الآثار العامة له وسموه جنساً تسهيلاً للطالب وصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وأنت خبير بان ما ذكره انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات وأما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يحمل الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان على ما عرف حق قيل ان النفس الناطقة ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف تكون صورة منوعة للهادى بل له صورة منوعة جسمية مجهولة ولحفائهما نزلوا النفس المجردة التي هي منشأ كمالات النوع الانسانية بحسب الظاهر منزلتها الان هذا لا يصح على اطلاقه في جميع الانواع فلا يلائم



ثانياً وأشار الى انه قدما أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلاً  
والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به أيضاً كالكتابة الصادرة عنه  
والمضاء للسيف ( وبموجب زيادة ذلك ) المذكور أعني الكمال الثاني ( ونقصانه بفضل  
بعض افراده ) أي افراد ذلك النوع ( بمضاهي الى ان يمد أحدهم بالف )  
ولم أر أمثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عد ألف بواحد  
( بل يمد أحدهم سماء والآخرة أرضاً )

الناس أرض أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء  
وأما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة  
منها كما أشار اليه بقوله ( والانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز ) في المكان  
( والفضاء ) الخالي عن المتحيز ( وللنباتات في الاغذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم  
في حياته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه ) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غير  
ليست كمالاً له من حيث انه انسان بل انما هي كمالات للجسم مطلقاً وللجسم النامي أو للحيوان  
( وانما يتميز ) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر ( بما أعطى من القوة  
النطقية ) التي هي كماله الاول النوع اياه ( وما يتبعها ) من الكمالات الثانية التي بها تتفاضل

### ( حسن جلي )

هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى كل نوع على الاطلاق على ان فيما ذكره الابهري لزوم عدم التعرض  
للقسم الاول من الكمال الثاني وأقرب منه تعميم الصفات اياها وأيضاً الكمال الاول المنوع في نفس الامر  
فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله وبموجب زيادة ذلك ونقصانه يأتي عن حمل  
الصفات على الكمالات الاولى اذ الكمال الاول لا يتفاوت في أشخاص النوع وجعل الإشارة الى ما سواه  
تسبب ظاهراً وأيضاً قوله فأذن كماله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور أولاً هو الكمال  
الثاني كما لا يخفى

( قوله في الحيز في المكان ) أشار بقوله في المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كمالاً للجسم  
تحقيقه للجوهر الفرد لانه ليس بمتكبر وان كان متحيزاً لوجود الامتداد في المتمكن كما صرحوا به  
( قوله الخالي عن المتحيز ) أي في حد ذاته بمعنى ان المتحيز ليس مأخوذاً منه كما يقال لا يؤولي خال عن  
الصورة في نفسها

( قوله أول الجسم النامي ) قد تقرر عند علماء البيان ان الالف اذا كان اجالياً فالقاعدة تكون النشربلفظة  
أو كقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هوداً أو نصارى فلذا اختار أو على الواو

افراده بمضها على بعض ( من العقل ) أى استعداده لادراك المعقولات ( والعلوم الضرورية ) الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ( وأهليته للنظر والاستدلال ) وترقيه بذلك فى درجات الكمال ( وعلمه بما يمكن واستعماله فاذا كماله ) الاشرف الاعلى انما هو ( بتعقل المعقولات ) الاولى ( واكتساب المعقولات ) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالا له متدابه ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى ( والعلوم متشعبة متكررة والاحاطة بجمليتها متعسرة أو متعذرة فلذلك ) اى فلتعسر الاحاطة بل لتعذرها ( افترق أهل العلم زمرا ) فرقا ( وتقطعوا ) اى تقسموا ( أمرهم بينهم زمرا ) هو بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة من الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب أى اتخذوا أمر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعاً مختلفة أو كتباً متفاوتة دائراً أمرهم فيه ( بين منقول ) متخالف الاصناف ( ومقول ) متباين الاطراف ( وفروع ) متدانية الجيوب ( واصول ) متشابهة العروق ( وتفاوت ) عطف على افترق ( حالهم ) فى اقتناء العلوم ( وتفاضل رجالهم ) فى الترقى الى مراتبها ( الى ان قال ابن عباس ) رضى الله عنهما ( فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين ) من تلك الدرج ( مسيرة خمسمائة عام ) والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى هذه العدة ( وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامة ) الخبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام وزينه ( فى ) بيان ( معنى الخبر المشهور والحديث المأثور ) المروى من أثر الحديث اذا ذكرته عن غيرك ( اختلاف أمتى رحمة ) عطف بيان للخبر وقوله ( يعنى ) أي يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف أمتيه ( اختلاف مهمهم فى العلوم ) مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف أعنى قوله ( فرمة واحد فى الفقه ) لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال ( وهمة آخرى الكلام ) لحفظ العقائد فينتظم بهما أمر الماد وقانون

( حسن جلي )

( قوله أى استعداد لادراك المعقولات ) قيل الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف فى افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض افراد المشتركين على بعض وأجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلاما ذكر فى حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بل أصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه يختلف فى الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف فى الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا

العدل المقيم للنوع ( كما اختلف هم أصحاب الحرف ) والصناعات ( ليقوم كل واحد منهم بحرفة ) أو صناعة ( فيتم النظام ) في المعاش المعين لذلك النظام وهذا الاختلاف أيضاً رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور هنا تبعاً ونظيراً وإذا كان الأمر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم ( فإذا الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه أتم هذا ) كما ذكر ( وإن أرفع العلوم ) مرتبة ومنقبة ( وأعلاها ) فضيلة ودرجة ( وأنفعها ) فائدة ( وأجداها ) عائدة ( وأحرها ) أي أجدرها ( بمقد المهمة بها والقاء الشرائع عليها ) يقال ألقى عليه شراشه أي نفسه بالكلية حرصاً ومحبة وهي في الاصل بمعنى الانتقال جمع شرشرة ( وإدآب النفس ) اتعابها ( فيها ) وتمويدها بها ( وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل بأثبات الصانع وتوحيده ) في الألوهية ( وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ) ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته ايها ( واتصافه بصفات الجلال والاكرام ) أي بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده أو بالصفات السلبية والثبوتية أو القهر واللفظ ( وأثبات النبوة التي هي أساس الاسلام ) بل لا مرتبة أشرف منها بعد الألوهية ( وعليه مبني الشرائع والاحكام ) أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه وأصوله ( وبه يترقي في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك ) الايقان ( هو السبب للهدى والنجاح ) في الدنيا ( والفوز والفلاح ) في العقبى فوجب ان يعتني بهذا العلم كل الاعتناء ( وانه في زماننا هذا

( قوله والصناعات ) في شمس العلوم الحرفية اسم من الاحتراف وهو الاكتساب بالصناعة أو بالتجارة والصناعة بالكسر يشبه على مافي الصراح وفي القاموس الحرفة الطعمة والصناعة ما يرتزق منها فعل الاول عطف الصناعات عطف أحد المتغايين على الآخر لتعظيم وعلى الثاني عطف التفسير لتعيين المراد من اللفظ المشترك وعطف قوله أو صناعة بكلمة أو يشير الى الوجه الاول بكلمة أو أو على مافي بعض النسخ يشير الى الوجه الثاني

( قوله بحرفة أو صناعة ) الصناعة أخص من الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى الزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصاً اذا قوبل بها ولدفع توهم قصر اختلاف المهم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال أو صناعة

( قوله أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية ) قيل هذا مبني على وجوب علم الكلام في الاجتهاد واختار خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقادات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف أي وعلى مقاصد علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا أثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا الابتداء وكفايته في مدح الفن

قد اتخذ ظهريا) أى أمرا منسيا قد أتى وراء الظهر ( وصار طلبه عند الا كثيرين شيئا فريا )  
 بديما عجيبا وقيل مصنوعا مختلفا ( لم يبق منه ) من علم الكلام ( بين الناس الا قليل ومطمح  
 نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل ) هما فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر  
 من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات الى دراية  
 واستبصار فى رواية ( فوجب علينا ان نرغب طلبه زمانا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى  
 ذلك العلم مسالك التحقيق وإني قد طالمت ما وقع الى من الكذب المصنفة فى هذا الفن فلم  
 أرفيها مافيه شفاء لعليل ) بأمراض الالهواء فى الآراء ( أرواء ) أى رى أو إرواء ( لغليل )  
 لحرارة العطش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمدو فتح  
 الرء هو الماء العذب وبكسرهما جمع ريان وبضمها المنظر الحسن ( سيبا ) حذف منه كلمة لا  
 لكثرة الاستعمال والجملة الحالية أعني قوله ( والهمم قاصرة ) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب

( قوله أو رواء ) فى تاج البهقى والصرح روى بروى رياء بالكسر والفتح وروى كرضى سرباب شدن  
 فهو فى الاصل مقصور مده المصنف ليناسب شفاء على ما نقل عن سيديويه ان الالف الممدودة فى الاصل مقصورة  
 زيدت قبلها ألف لزيادة المد ثم قابت الالف همزة ثم انه إما بمعنى الاصل كما هو الظاهر أو بمعنى المتعدي فانه  
 قد يستعمل المصدر اللزم بمعنى المتعدي كما فى قوله تعالى ( والله أنبتكم من الارض نباتا ) والى التوجيهين أشار  
 الشارح بقوله أى روى أو ارواء وقوله وفى الصحاح بواو العطف إشارة الى توجيه آخر وهو انه يجوز ان يكون  
 بالفتح بمعنى الماء العذب أى القاطع للعطش أخرءاءوات التناسب بقوله شفاء فان الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء  
 ( قوله مؤولة بالظرف ) لا حاجة الى هذا التكلف فانه ذكر الرضى ان لا سيبا يجيى بمعنى خصوصا  
 أو اختصاصا وحينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل محذوف فالمعنى أخص الشفاء والارواء  
 خصوصا حال كون الهمم قاصرة

( قوله وفى الصحاح ان الرواء الخ ) الظاهر ان عبارة المتن بفتح الرواء والمدوأت تفسيره بالرى والارواء فلهذا  
 بيان المراد فى المقام يعنى أريد بالرواء وهو الماء العذب سيبه أعنى الرى أو الارواء ثم لا يخفى صحة ابقاء الرواء  
 على معناه الحقيقى أعنى الماء العذب وانما صار الى المجاز ليناسب قوله شفاء فان المراد به المعنى المصدرى  
 ( قوله حذف منه كلمة لا ) ذكر البلبانى فى شرح تاجيخ الجامع الكبير ان استعمال سيبا بلالا لا نظير  
 له فى كلام العرب

( قوله مؤولة بالظرف ) ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير عائد الى ذى  
 الحال تجري مجرى الظرف ولا تكون مبنية لهيئة الفاعل أو المفعول بل تكون لييان هيئة زمان صدور  
 الفعل عن الفاعل أو وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجد باعث آخر للتأويل وهو  
 وقوع الجملة الحالية فى موقع الصلة لما مع عدم الضمير فيها

الحال من ظرف الزمان فصيح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره أى انتفى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء أقوى ( والرغبات ) في تعلمه ( فآخرة والدواعى ) اليه ( قليلة والصوارف ) عنه ( متكاثرة ) ثم انه بين ما أجمله من حال تلك الكتب بقوله ( فختصراتها قاهرة عن افادة المرام ) باختصارها المخل ( ومطولاتها مع الاسام ) بما فيها من الاسهاب الممل ( مدهشة للافهام ) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر أحوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال ( فمنهم من كشف عن مقاصده ) أي مقاصد علم الكلام ( القناع ) بازالة استارها عنها ( و ) لكنه ( قنع من دلائله بالقناع ) بما يفيد الظن ويقنع ( ومنهم من سلك المسلك السديد ) في الدلائل ( لكن يحفظ المقاصد ) ينظر اليها بمؤخر عينه ( من مكان بعيد ) فلم يكشفها ولم يحرقها ( ومنهم من غرضه نقل المذاهب ) التي ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها ( والأقوال ) التي صدرت عن قبله ( والنصرف ) بالرفع عطفًا على نقل ( في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب ولا يبالى الام المآل ) الى أى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة أو يزداد بها حيرة ( ومنهم من يلفق ) يجمع ويضم ( مغالط ) شبهها يغلط فيها ( لترويج رأيه ولا يدري ان النقاد من ورائه ) فيزيها ويفضحها ( ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار منها ) من المقدمات التي نظر فيها ( ما يؤدى اليه بادي رأيه ) أى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليها مطالبه ( وربما يكر ) يرجع ويحمل ( بعضها ) بعض تلك المقدمات ( على بعض بالابطال ) ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط ( في العبارة والتكرار ) في المعنى ( ليظن به انه بحر زخار ) كثير الماء موج من زخر البحر امتد وارتفع ( ومنهم من هو كحاطب ليل ) كن يجمع الحطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع ( وجالب رجل وخيل ) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كجالب العسكر بأسره ضميغه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله ( يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلًا ولا يستعمل عقلًا ليعرف أغث ما اخذه ام ثمين وسخيف ) اي رقيق ركيك ( ما الفاه ) ما وجدته ( أم متين ) أى قوى فصار جميع ما ذكره باعثاله على تأليف الكتاب كما أشار اليه بقوله ( فجداني ) ساقني

وبعثني ( الحذب ) العطف والشفقة ( على أهل الطلاب ) لهذا العلم ( ومن له في تحقيق الحق )  
فيه ( ارب ) حاجة ( الى ان كتبت هذا ) اشارة الى كتابه ( كتابا مقتصداً ) متوسطاً  
( لا مطولاً مملاً ) بتطويله ( ولا مختصراً مخلاً ) بإيجازه ( أودعته ) أوردت فيه ( اب الاباب )  
خلاصة العقول ( وميزت فيه الفشر من الاباب ولم آل ) أي لم أترك ( جهداً ) سعيًا وطاقة ( في  
تحرير المطالب ) الكلامية ( وتقرير المذاهب ) الاعتقادية ( وتركت الحجج تتبخر ) تتمايل  
في مشيها كالمتدال بجملاله ( اتضاحاً ) مفعول له ( والشبه تتضال ) تتصاغر وتحقار ( افتضاحاً )  
كالذي ظهرت قبائحها وانكشفت سوائه ( ونهت في النقد والتزييف ) للدلائل ( والهدم  
والترصيف ) أي الاحكام للمقاصد ( على نكت هي ينابيع التحقيق وفقر تهدي الى مظان  
التدقيق ) النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب واليذروع  
عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظاهر وتطابق على أجود بيت في القصيدة تشبهاً له بها  
وعلى قرينة الاسجاع ايضاً ( وانا انظر من الموارد ) مواضع الورد جمع مورد من ورد الماء  
( الى المصادر ) مواضع الرجوع من صدر اذا رجع ( واتأمل في الخارج قبل ان اضع قدسي  
في المداخل ثم ارجع القهقري ) أي الرجوع الى خلف ( اتأمل فيما قدمت هل فيه من  
قصور ) فأزيله وأتمه ( وأرجع البصر كرة بعد أخرى هل أرى من فطور ) أي شق فاسده  
وأصلحه ( حافظاً ) حال من فاعل كتبت وما في حيزه من أودعته وما عطف عليه أي فعلت  
كل ذلك حافظاً ( للاوضاع ) التي ينبغي ان يحافظ عليها ( رامزاً ) مشيراً بإيجاز العبارة ( مشبهاً )  
موضحاً باطناتها ( في مقام الرمز والاشباع ) ولقد بالغ في تحرير كتابه ونصح طالبه ( حتي  
جاء ) متعلق بتلك الافعال المذكورة ( كما أردت ووفق الله وسدد في انعام ما قصدت ) ثم  
بين مجيئه على وفق ارادته بقوله ( جاء كلاماً لا عوج فيه ولا ارباب ولا لجة ) أي ولا نرد  
( ولا اضطراب متناسباً صدوره ) اوائله ( وروادفه ) اواخره ( متعاقباً سوابقه ولو احقه )

( حسن جلي )

( قوله ولم أترك ) ضمن آل معنى الترك فجعل جهداً مفعوله وههنا وجوه أخرى ذكرناها في حواشي المطول  
( قوله لا عوج فيه ) العوج العطف من حال الانتصاب وهو يفتح العين فيما يدرك بالبصيرة والفكر من  
المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المطول ويؤيده  
قوله ( تعالى لا تری فیها عوجاً ولا أمناً ) وربما يقال عكس هذا أيضاً حتى قال بعض أهل اللغة العوج  
بالفتح كجي در جوب ومانند آن وبالكسر كجي در دین ومانند آن وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب  
كالخائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في أرض أودين أو معاش

وقوله ( بكرا ) بدل من كلاما ( من اباكار الجنان لم يطمئنها ) لم يمسه ( من قبل انس ولا جان  
وكنت برهة من الزمان ) مدة طويلة منه ( اجيل رأيي ) اديره ( واردد قداحي ) كما يفعله  
الياسر حال تفكره في الميسر ( واؤامر نفسي ) من المؤامرة وهي المشاورة لان كلام من  
المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه ( واشاور ذوى النهى ) جمع نهية وهي العقل لانه ينهي عن  
الفحشاء ( من اصدقائي مع تعدد خاطبيها ) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها  
سلطان الهند محمد شاه جونيه ( وكثرة الراغبين فيها ) وقوله ( في كفى ) متعلق باجيل  
وماعطف عليه ( ازفها اليه ) يقال زفقت العروس الى زوجها أزف بالضم زفا وزفافا ( يعرف  
قدرها ويغلي مهرها ) يكثره ( موفق ) من عند الله ( له مواقف ) جمع موقف من الوقوف  
بمعنى اللبث ( يبرز الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع ) ناظر مستشرف ( الى مواقف ) جمع  
موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب ( ينصره فيها بالحجة والبرهان )  
ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة ( فان السيف القاضب ) القاطع ( اذا لم تمض الحجة  
حده كما قيل مخراق لآعب ) وهو منديل ياف ليضرب به عند التلاعب ( حتى وقع ) غاية  
لاجالة الرأي وماعطف عليها ( الاختيار على من لا يوازن ) من وازنت بين الشيئين اذا  
وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايها ارجح ( ولا يوازي ) لا يحاذي ولا يقابل باحد ( وهو  
غنى عن ان يباهى ) غيره ويفاخره ( واجل من ان يباهى ) ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق  
المباهاة أى مما يمكن ان تتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا ( وهو أعظم من ملك  
البلاد وساس ) أى حفظ وضبط ( العباد شانا ) تميز عن النسبة فى اعظم ( واعلاهم منزلا

### ( حسن جلي )

( قوله والمعنى انه اجل من متعاق المباهة ) المقصود من هذا التكلف دفع ما يورد على التركيب المذكور  
وأمثاله من ان ما بعد من لا يصلح أن يكون مفضلا عليه اذ ليس يشارك ما قبلها في أصل الفعل أعنى الجلالة  
مثلا ولم يلتفت الى ما يقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل أى متباعد فى الجلالة من ان  
يباهى نحرزا عن لزوم استعمال أفعل التفضيل حينئذ بدون الاشياء الثلاثة كما صرح به فى شرحه للمفتاح  
وان أمكن ان يجاب بان من التفضيلية محذوفة بقرينة المقام كما فى قوله تعالى ( فانه يعلم السر وأخفى )  
والمعنى هو اجل من سائر الملوك ثم الظاهر فى العبارة ان يقال بمن يمكن لكنه أراد الوصف أى من ملك  
يمكن ان تتعاق به المباهة فأورد على ما ذكر وأمثاله ماآت سورة الكافرين وغيرها



ومكانا وانداهم راحة وبنانا) يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا ( وأشجعهم جأشا ) هو بالهمزة رواع القاب اذا اضطرب وفلان رابط الجأش أى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته ( وجنانا واقواهم دينا وایمانا واروعهم سیفا وسنانا ) يقال رعته فارتاع أى افزعته ففزع ( وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا وأعوانا وأجمعهم للفضائل النفسية ) التى أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة ( وأولاهم بالرياسة الانسية من شيد ) رفع وأحكم ( قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم ) بقية روحه ( حين أرادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى أوان ) زمان ( ناهزت ) قاربت ( الانتكاس ) الانقلاب على رؤسها ( وجدد مكارم الشريعة ) الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولو أبدل لفظ المكارم بالمعالم لكان أقعد ( وقد آذنت ) أغلت ( بالاندراس ) بالانحاء ( محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو اسحاق لازالت الافلاك متابعة لهواه والافئدة متحرية لرضاه ) هذا دعاء قد شاع فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله أولى اذ فيه مبالغة غير مرضية ( والى الله ابتل ) انصرع ( باطلاق لسان وارق جنان ) أى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للجابة ( ان يدبم أيام دولته ويمتعه بما خوله ) أعطاه وملكه ( دهرأ طويلا ويوفقه لان يكتسب به ) بما خوله ( الابقين ذكرآ جميلا ) فى هذه الدار ( وأجر اجزيلا ) فى دار القرار ( انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف ) وذلك لان ما يذكرفيه اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات أولا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عمالا يختص

( قوله ما يذكرفيه ) أى المقصود الذى يذكرفيه فلا يرد الخطبة والمراد بالوجوب الوجوب الاستحسانى وبالتقديم التقديم على كل ماعداء فلا يرد بعض المباحث الذى هو كاللبادى لبعض دون بعض كالمأمور العامة ( قوله فى علم الكلام ) أى فى تحصيله سواء كان جزءا منه كمباحث النظر أولا كالرؤس الثمانية التى هى مبادئ الشروع

( قوله أصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة ) الحكمة هى التوسط فى تدبير المعاش والعفة هى التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هى التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية ومجمع الثلاثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني فى أواخر مباحث الكيفيات النفسانية ونحقق ان هنالك الحكمة المذكورة ههنا ليست هى الحكمة التى جعلت قسمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التى قسمت الى العملية والنظرية



بواحد من الاقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة أو عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض أو بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر وإما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات أولا باعتباره وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتأخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادئ لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات وأما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل بأحوال الاعراض على أحوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركيبها من الجواهر الافراد التي لا تنتهي ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجوده

### ✽ الموقف الاول في المقدمات وفيه مرصد ستة ✽

✽ المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم ✽ واما المرصد الباقية

(قوله فيما يجب تقديمه) الخ أي في بيان ما يجب تقديمه (في كل علم) يطلب تحصيله وانبات تقديمه بالدليل وهي مطلق التعريف والموضوع والغاية وأمثالها لا الخصوصية بالكلام بدليل انه ذكر المصنف في كل مقصد دليلا على وجوب تقديم مطلقها فتقول المصنف رحمه الله تعريفه خبر مبتدأ محذوف أو خبره محذوف أي مما يجب تقديمه تعريفه أو ما يجب تقديمه تعريفه ولذا ترك كلمة في في المقاصد الستة مخالفا لسائر المقاصد والمرصد والمواقف وقول الشارح رحمه الله أي تعريف العلم الذي اشارة الى ان الضمير راجع الى علم لا الى كل والتخصيص بالصفة ما يحفظ في المرجع بمعونة المقام وانما جعل العنوانات في المقاصد الامور المذكورة مطلقا لكونها أهم بالانبات لان تقديم الامور المخصوصة بالكلام انما وجب لكونها أفرادا لها ومن قال ان المراد بنا الامور المخصوصة بالكلام والكلام على حذف المضاف أي تقديم نوعه وان الضمير في قوله تعريفه راجع الى الكلام وان اللام في قول الشارح أي العلم للمهد فقد خبط خبط عشواء

(قوله وهو الموقف الثاني في الامور العامة) أي هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد في هذا الموقف ما يختص بواحد من الاقسام الثلاثة كلوجوب والقدم ووجود القدم في الصفات لا يتنافى القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر والعرض فان الصفات ليست منهما على انها ليست غير الذات وأيضا قالوا فالقدم الذاتي لا يوجد فيه أصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص مع مقابله كما أشير اليه في أول هذا الموقف كما سيبيح زيادة بحث ان شاء الله تعالى

(قوله فيما يجب تقديمه في كل علم) اعترض عليه بان الامور الموردة ههنا من التعريف والموضوع وغيرها

ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل أريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاولى واللاحق في طرق التعليم ( وفيه مقاصد ) ستة أيضاً ( الاول تعريفه ) أي تعريف العلم الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ( ليكون طالبه على بصيرة ) في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حداً لمفهوم اسمه أو رسماً له فقد أحاط بجميعه احاطة إجمالية باعتبار أمر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا

( حسن جلي )

هي المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله وحينئذ يكون ماعبرة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرها راجعاً الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله أي تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كلاضافة وانما لم يقل أي تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشأ باعتبار انه المشروع فيه

( قوله فيما يجب تقديمه في هذا العلم ) أي لا في كل علم بقريضة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم أصلاً كيف وعلم أصول الفقه أيضاً قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلاً بها مع اشتغالها على نوع كثرة ودقة مما ليس يستحسن في طرق التعليم قطعاً وأما تصدير كتب الكلام بها مع انها جزء منه ففي غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جداً

( قوله ولم يرد بوجوب التقديم ) الخ قال رحمه الله أما الذي يجب عقلاً فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفائدة مباحثة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على البصيرة وقد عرف من سياق كلامه ان المراد البصيرة الثابتة وان تمامها يكون الشروع مشتملاً على فوائد الامور الستة فلا شك ان الشروع يمثل هذه البصيرة موقوف عقلاً على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها أيضاً عقلياً والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلاً على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها على الاطلاق أعني ابتداء من غير تقييد بشيء اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجباً عقلياً على الشارع في العلم من حيث هو طالب وهذا ظاهر على انه يمكن أن يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه في حواشي المطول

( قوله سواء كان حد المفهوم اسمه أو رسماً له ) قال رحمه الله تعالى لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حداله بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسماً له بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم يميزه عن غيره وأما حده الحقيقي فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع ( قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكن لا يفيد بصيرة فيه ) أراد

تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه ( فان من ركب متن عمياء ) وهي العمياء بمعنى الباطل ( أو شك ان يخبط خبط عشواء ) وهي الناقة التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شئ ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط أمره على غير بصيرة ( والكلام علم ) بأمور ( يقتدر معه ) أى يحصل مع ذلك العلم حصولاً دائماً عادياً قدرة تامة على ( اثبات العقائد الدينية ) على الغير والزاهة اياها ( بإيراد الحجج ) عليها ( ودفع

( قوله بمعنى الباطل ) وهو هنا التصور بغير التعريف من الوجه الاعم أو الاخص شبهه بالركوبة في كون كل منهما سبباً لسلوك طريق الوصول الى المغالوب وأثبت المتن والركوب في الكلام استعارة بالكناية وتخيل وترشيح وإنما قال أو شك لانه بمجرد التصور المذكور لا يخبط ما لم يشرع في العلم ثم قوله الشارح وهي الناقة التي الخ إشارة الى توجيهين مبنى الاول ان خبط عشواء مصدر للتشبيه والاضافة للاختصاص فيكون تشبهاً بالخبط المعقول بالخبط الحسوس ومبنى الثاني انه مصدر للنوع والاضافة لادنى ملاسة أي يخبط خبطاً يراد في قولهم فلان ركب العشواء وهو خبط أمر على غير بصيرة فافهم فانه مما زلت فيه الافدام

بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل أن يكون وجهاً أعم وكونه كافياً في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فهذا أورد قوله وان فرض الخ لان الكلام في الغير المطلق الشامل للأعم وقوله لكنه لا يفيد بصيرة كاملة يحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ما ذكر مع انه على تقدير فرض كفايته في الطاب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه

( قوله فان من ركب الخ ) هذا في موقع التعليل لا يجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة ثم ان انتفاء هذا التصور بخصوص قد يكون بانتفاء أصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون يتصور لا يفيد البصيرة المذكورة كالتصور بوجه أعم وهو الذي أشار اليه بقوله فان من ركب الخ

( قوله والكلام علم يقتدر معه ) فان قات المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم الملائكة بالاعتقادات لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالعماليات وكذلك علم الرسول وعلم الملائكة بها لا يسمى فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وادعاء اخلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال تدل على الاعتمال المشعر بالكسب وعلمه عليه السلام بالكشف المسمي بالوحي وكذا علم الملائكة وأما علم الله تعالى فيخرج بها أيضاً بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث وأما علم الله تعالى ويعلم الله فن قبيل المجاز كما صرح به الشارح في

شبهه) عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى انتفاء المانع وههنا اباحت \* الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقائد ودلائلها على ما صرح به \* الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الأدلة ورد الشبهة لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوصل به الى حفظ أي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تمام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له بأثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ماله نوع اختصاص به ودون علم النحو والمجموع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة

(قوله فقط) أي دون المواد المخصوصة بالعقائد وانما خص استفادة الصور مع ان المنطق يستفاد منه مناسبة المبادئ أيضا وهي الصحة من حيث المادة لان أكثر نظر المنطق في صحة الصورة (قوله اذ ليس فيه اقتدار تام) لان الاقتدار التام على ذلك الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد المذكورة عن أدلتها ودفع الشبهة عنها بالفعل والتمسك من استحضارها متى شاء وأما علم الجدل والمنطق فانما يفيدان التمسك على ذلك الاثبات في الجملة بمعنى انه اذا حصل مبادئها ورتبها امكن له ذلك الاثبات

#### حواشيه على المطول

(قوله اراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا) كأنه حمل العلم على المعنى المجازي بقريضة المقام والا فيصير في تزيف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم ههنا على ما سبأني من الصفة الموجبة للتمييز الغير المحتمل للنقيض لان المراد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا أعم مما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطي قطعا فليتناول

(قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط) اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على إثبات العقائد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لا تعرف منه فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقائد معا على ما هو التحقيق وبهذا تبين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشيه شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها في استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لامن جهة الصورة وهو ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة رعابتها بجانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادئ المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجمالي فمع ضرورة جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا

دائماً على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي أصلاً \* الثالث أنه اختار  
 يقتدر على إثبات لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيهها  
 على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء وهنا اختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعاراً  
 بان ثمره الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت  
 مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه

( قوله وان العقائد ) الخ يريدانه لوقال يقتدر معه على تحصيل العقائد الدينية بإيراد الحجج لتوهم  
 منه أن يراد الحجج ولو عقلية ودفع الشبه كاف في تحصيل العقائد وليس كذلك بل لا بد من الاخذ من  
 الشرع فأشار بذكر الاثبات الى ان ثمره الاثبات لا التحصيل لكن لا يخفى ان الاشعار خفي لان ذكر الاثبات  
 لا يدل على نفي التحصيل حتي يشعر بان التحصيل يجب أن يكون من الشرع غاية ما يقال كان الظاهر ذكر  
 التحصيل لان إيراد الحجج ودفع الشبه علة لحصول العلم بها فالمدول الى الاثبات يشعر بنفي كون ثمره  
 التحصيل

( قوله ولا يجوز ) الخ رد على العلامة التفتازاني حيث جوز حمل الاثبات على التحصيل وقال معنى

( قوله بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي أصلاً ) فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من  
 علم الكلام وغيره أيضاً فان المتبادر منه اعتبار المدخلة قطعاً وأيضاً المجموع ليس علماً واحداً بل علمين  
 أو علوماً جهة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام والجدل وكذا المركب من علمي  
 الكلام والتفسير لا بانتفاء مدخلة علم التفسير في الترتيب العادي المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل  
 نفس العقائد بل ربما يدعى ان النحو أيضاً له مدخل في ذلك الترتيب لان بعض العقائد مستفاد من الأدلة  
 السمعية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على اثبات تلك العقائد المستفادة منها وان لم يتوقف كما في  
 أرباب السليقة المستبطين لتلك العقائد منها

( قوله على انتفاء السببية الحقيقية ) تقييد السببية بالحقيقية في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية  
 العادية وهذا لا ينافي المصاحبة الدائمة المرادة وهنا لما يشير اليه في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح  
 للعلم من ان الدوام لا ينافي العادية

( قوله وان العقائد يجب أن تؤخذ الخ ) ولو قال يقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج لتوهم ان  
 تحصيل العقائد المعتد بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج اياها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم  
 الظاهر ان قوله وان العقائد معطوف على ان ثمره ولعطفه على إشعاراً بحذف اللام الشائع وجه بل هو  
 أوجه كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد

( قوله ولا يجوز حمل الاثبات هنا على التحصيل الخ ) ان أراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره  
 من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وان أراد الرد على التفتازاني حيث حمل الاثبات على التحصيل

ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه \* الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية

اثبات العقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك انما يرد لو حمل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة والعلامة التفتازاني ولو حمل على المسائل المدللة فلا شك في كون التحصيل المذكور ثمرة لها بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على أدلتها حصل له العلم بالعقائد وعلى تقدير حمله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية المحل على ماقرر والثمرة هي التصديقات الجزئية القائمة بالمحل على مايشعر به لفظ العقائد وحمله على ملكة الاستحصال كما في شرح المقاصد يعني التمهيد القريب بسبب حصول المآخذ والشرائط لتحصيل العقائد فقيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التمهيد لكونه كيفية راسخة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة انما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به في المطول ونص عليه السيد الشريف في شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء

والاكتساب أيضاً فالجواب عنه ان التفتازاني حمل العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف بمعنى أن يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد وهي التي عبر عنها المصنف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهيو القريب وحمل العلم في تعريف الفقه عليه وحينئذ لا محذور في حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية مايقال ان كلا من أسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشائع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل في تعريف الفقه على التهيو المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد فبان من يعلمها هو التهيو التام لها بخلاف العقائد كما أشار اليه الشارح الحق واذا لم يحمل العلم ههنا على خلاف المتعارف أعنى ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يحز حمل الاثبات على التحصيل كما تحققت من سياق الكلام

( قوله ولا شك في بطلانه ) قد يمنع ذلك بان العقائد التي أضيف اليها الاثبات يراد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقندار الحاصل بالعلم بالاصول ولا محذور في كونها ثمرة قواعد علم الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حمل الاقندار على المتعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سهلة الحصول لتخرج العقائد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الأخر اندفاعا ظاهرا لان قضايا غير علمنا لا يصاح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وتأويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لا يصار اليه فليتأمل

( قوله هو الاستعانة دون السببية ) تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء في قوله

العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدي للاثبات بناء على قصد الخطي ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا أثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد \* الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان أمكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ ( والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ) فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانما لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها أعني ان يكون عنده ما يكفي في استعمالها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تغدر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تستكثر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها ( وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم ) صوابا كانت أو خطأ ( فان الخصم ) كالمعتزلة مثلا ( وان خطأناه ) في اعتقاده وما يتمسك به في اثباته ( لانخرجه من علماء الكلام ) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام ( الثاني موضوعه ) المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز ( اذبه ) أي

( حسن جوابي )

يقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا تمايزة بين الكلامين ( قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام ) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد وأجيب بأنه لظهورها منه والحق ان اللام في العقائد للاستغراق وليس شائرا لاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جملتها اعتقاد نبوته عليه السلام ولو ازمها ومباحث الامامة وغيرها

( قوله مزيد امتياز ) انما قال مزيد امتياز إما باعتبار ان دأبهم تقديم التمييز بحسب التعريف وإما لان الامتياز الحاصل بالموضوع تميز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تميز بحسب المفهوم والتمييز بحسب الذات



بالموضوع ( تميز العلوم ) في انفسها وبيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكررة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متميزة فتصدي لذلك الاوائل فسموا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقاً او من جهة واحدة او باشيء متناسبة تناسباً معتدلاً به سواء كان في ذاتي أو عرضي علماً واحداً ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء أو تلك الاشياء موضوعاً لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال مشاركة في موضوع علماً منفرداً متميزاً في نفسه عن طائفة اخرى مشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وسلكوا الاخر أيضاً هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقلاً من ان تعد كل مسألة علماً برأسه وتفرّد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير مشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر اولاً علماً واحداً وتفرّد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطلاب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفاً للعلم واما ان كان تعريفاً للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف

( حسن جلي )

راجع زائد في نفسه على التميز بحسب المفهوم

( قوله فسموا الاعراض والاحوال ) قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً إما مطلقاً كالعدد والحساب وإما مقيداً بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون أشياء مشاركة إما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشاركة في المقدار لعلوم الهندسة وإما في عرض كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلوم الفقه فان قلت التناسب المعتد به أمر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها في الامور المتعددة الموضوعات لعلوم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علماً واحداً بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في أمر ومصادقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فتعدد واعلم ان في قوله فسموا الاعراض والاحوال الذاتية علماً واحداً مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها

كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه ( وهو ) أي موضوع الكلام ( المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيداً ) وذلك لان مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكنائفة الحال وعدم تمايز المدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى ممتدة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية

( قوله يتوقف عليها ) أي توقف المسائل على المبادي وحاصله تحتاج المسئلة في العلم بنبوتها الى نوعها وان لم يحتاج اليها بخصوصها  
( قوله كتركب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء ) حيث يحتاج اليهما في صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعادة يجمع الاجزاء المنفردة على ما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى ( رب أرني كيف تحيي الموتى ) الآية وان الاعادة على ما جاءت به الشرائع انما هو بإعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله واذا كانت الاعادة مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم يفهم وقع لنصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة

( قوله كاثبات القدم الخ ) لا يخفى ان العقائد هي المسائل كما صرح به فتمثيلها باثبات القدم مسامحة وأما قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد فمحمول على حذف المضاف أي بما هو من محمولات العقائد ( قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء ) يتوقف عليهما حدوث العالم بجميع أجزائه أما على الثاني فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاء وأما على الاول فلانها لو تركبت من الصورة والهيولى لزم قدم المادة والا لا احتاج الى مادة أخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر المتوقف على هذا حشر الاجساد على القول بامتناع اعادة المعدوم لكن في كل من التوقفين الأخيرين بحث لكفاية التركيب من الاجسام الديمقراطية فيها

( قوله متعددة موجودة ) اذ تمايزها بنفي حيث شد عدميتها واذا لا واسطة يتعين وجودها  
( قوله وقد يقال المعلوم من هذه الحيثية المذكورة الخ ) أجيب بان المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعات وان لم تكن كذلك من جهة خصوصياتها وأنت خير بانها اذا كانت من تلك الحيثية موضوعات تستدعي محمولات عليها مع انتفاؤها في الواقع على انا ننقل الكلام الى محمولات المحمولات وهم جراً لم

المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً فالأولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها لا يقال ان أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له وان أريد به ما صدق عليه من افراده كان أعم منه فلا يكون أيضاً عرضاً ذاتياً مبحوثاً عنه مالم يقيد بما يحمله مساوياً له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك أيضاً ان العرض الذاتي يجوز ان يكون أخص من معروضه

(قوله يتناول محمولات مسائله) أى من حيث انها محمولات

يمكن ان يقال المراد بالعقائد الدينية المحمولات ولومساحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد ولا يصدق المعلوم من الحيثية المذكورة على المجمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقائد الدينية بل نفسها فليتأمل

(قوله فالأولى ان يقال الخ) انما قال فالأولى لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه إثبات العقائد الدينية أى الزاها على الغير

(قوله وان أريد به ما صدق عليه من افراده كان أعم منه) فيه بحث وهو انه يمكن ان يع م ما يصدق عليه مفهوم العلم بحيث يتناول كل ما يساوى شيئاً من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جملة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلاً وحينئذ لا اتجاه بما ذكره ويمكن ان يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام وتارة من أنواعها وهذا تعسف لا طائل تحته فليتأمل (قوله لانا نقول قد حقق هناك أيضاً) هذا اختيار لاشق الاول من التردد فان قلت العوارض

والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضاً وأحوالاً لمفهوم المعلوم بل لذاته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان المبحوث وصف الملمومية على معنى انه بحث في الكلام عن اعراض ما تصف بمفهوم الملمومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له الملمومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة أنواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل ههنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب من جملة الموضوعات فبإرد الوجه الثاني من النظر الذي أورده على كون موضوع الكلام ذات الله تعالى بقي فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي بمعرضه مشروط بأمرين أحدهما الشمول والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بهما عرض علمي والثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعاً معيناً لا حقيقة ولا اضافياً كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها في الموقفت الثالث والرابع والخامس يحتاج في عروضها للمعلوم الى ان تصير عرضاً أوجوهاً أو واجبا كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف فليتأمل

نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً فلا يكون عرضاً ذاتياً له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لا ثبات عقيدة دينية (وقيل هو) اي موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو القاضي الارموي (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعني (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (افعاله) اما (في

(قوله نعم يتجه الخ) يعني ان الحيثية من تمة الموضوع فيجب أن يكون لها مدخل في عروض الاحوال لتكون امراضاً ذاتية للمقيد ولو لم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جملة الاحوال الغريبة للمقيد ضرورة ان المقيد اخص من الموضوع وفي قوله وان كان بحث المتكلم الخ رد على العلامة التفتازاني حيث ذكر في التلويح ان قولنا من حيث كذا يجوز أن يتعلق بالبحث المذكور تضمناً في ضمن لفظ الموضوع فيجاء يجب أن يلاحظ الحيثية في البحث عن احواله ولا يجب أن يكون له مدخل في العروض ووجه الرد انه لا بد من المدخلة لئلا تصير امراضاً غريبة فتدبر

(قوله نعم يتجه ان الحيثية المذكورة) هذا الاعتراض مبني على ان الحيثية المذكورة من تمة الموضوع قيد له لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم من أن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات لا بالمحمولات لان المحمول لو جعل وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض الاحوال الذاتية علماً وعن بعض آخر علماً آخر لم ينضبط أمر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوماً ضرورة اشتماله على أنواع جمة من الاعراض كما ذكره في شرح المقاصد لان أنواع الاعراض الذاتية اذا كانت داخلة تحت أمر جامع يحصل له الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسب ان تجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علماً على حدة هو تسهيل أمر التعاليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضوع أظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد أجاب المحقق التفتازاني في التلويح الاعتراض عن السؤال المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها أى يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها لحقوقها بهذه الحيثية اليه وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فعلى البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه أعني البحث لا باعتبار الجزء الآخر أعني العروض حتى يلزم أن يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض فلم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس

الدنيا كحدوث العالم) أي احداثه (و) اما (في الآخرة كالحشر) للجساد (و) عن (احكامه  
 فيهما كبعث الرسول ونصب الامام) في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه أم لا (والثواب  
 والعقاب) في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه أم لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد  
 الوجوب أو عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين  
 الاول انه قد يبحث فيه) أي في الكلام (عن غيرها) أي عن غير ما ذكرت من الاعراض  
 الذاتية لذاته تعالى (كالجواهر والاعراض) أي أحوالهما (لامن حيث هي مستندة اليه  
 تعالى) حتى يمكن ان تدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران  
 لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل (لا يقال ذلك) البحث انما يورد في هذا العلم (على سبيل  
 المبدئية) لاعلى انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى أحوال موضوعه (لانا نقول  
 ليس ذلك) البحث (من الامور البينة بذاتها) حتى تكون من المبادئ المطلقة المستغنية  
 بالكفاية عن البيان (فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله) فوجب  
 ان يكون راجعا الى أحوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض  
 مسائل علم مبادئ لمسائل أخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة  
 ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتي (أوفى علم آخر) أي وان بين في علم آخر (كان ثمة علم أعلى

(قوله فانه قد يبحث فيه الخ) هذا وارد على تقدير ان ذاته تعالى موضوع لكلام المتأخرين وأما على  
 قوله انه موضوع لكلام المتقدمين فلا اذ لا يبحث فيه عن الجواهر والاعراض بل عما سوي ذات الله  
 وصفاته وأفعاله وأحكامه

(قوله لا يقال ذلك الى آخره) لم يتعرض لجواز أن يكون البحث عنهما على سبيل الاستطراد  
 تكميلا للصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الفروع والواحق والمتقابلات أو أن يكون  
 البحث على سبيل الحكاية لكلام المخالف لان كثيراً من تلك المباحث مما يستعان بها في إثبات العقائد فلا  
 وجه لجعلها استطرادية وليس البحث عنها على سبيل الحكاية أيضاً

(قوله أي احداثه) قال الابهرى وانما مثل المصنف بالحدوث تنبيهاً على ان التأثير والاثر واحد عندنا  
 وهذا كلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاب عين الوجوب بالذات والتعليم عين التعلم لكن حمله على  
 الاتحاد بالشخص لا يخلو عن تمسك لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل  
 (قوله لا من حيث هي مستندة اليه) قد يمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع  
 على كمال الصانع حسب ما يبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر

منه ) أي من علم الكلام تبين فيه مبادئه ( شرعي ) اذ لا يجوز ان تبين مبادئه في علم أعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم أعلى غير شرعي ( وانه ) أي ثبوت علم شرعي أعلى من علم الكلام ( باطل اتفاقا ) ولقائل ان يقول ان مبادئ العلم الأعلى قد تبين وان كان على قلة في العلم الأدنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام أو احتياجه في مبادئه الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصددده ( الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده ) وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه

( قوله قد تبين الخ ) للاطباق على ان علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئ وتفصيل ذلك على ما سيجي في الشفاء ان مبادئ العلم قد تكون بيئة بنفسها وقد تكون غير بيئة فتبين في علم أعلى لعلو شأنه عن ان تبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مركب من الهوى والصورة أو في علم أدنى لدنو شأنه عن ان تبين في ذلك العلم كمسئلة امتناع الجزء وقد تبين في ذلك العلم بشرط أن لا يكون مبدءا لجميع مسائله ليكون مسئلة من وجه ومبدءا من وجه

( قوله ولا شك انه متوقف الخ ) الظاهر ان الضمير في انه راجع الى الاثبات فاللازم على ذلك التقدير أن يكون اثبات الوجود للموضوع موقوفا على وجوده في نفسه وليس فيه توقف الشيء على نفسه بل الواقع كذلك فان اثبات شيء لشيء أي بيان ثبوته موقوف على ثبوته في نفسه فلا يتم التقريب الا بتقدير المضاف أي على إثبات وجوده لان الهلية المركبة بعد الهلية البسيطة فانه ما لم يعلم وجود شيء لا يطلب ثبوت شيء له وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهر لان اثبات ماسوي الوجود موقوف على اثبات الوجود ولو جعل الضمير راجعا الى العروض المستفاد من قوله الاعراض الذاتية ولا شك ان عروض شيء لشيء موقوف على وجود العروض في ظرف العروض اذ لا شيء لا يكون معروضا لشيء في ذلك الظرف فلو كان الوجود عرضا ذاتيا له لكان عارضا له ضرورة ان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته أو لما يساويه فيكون موقوفا على وجوده في نفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض المذكور كما لا يخفى

( قوله وان كان على قلة في العلم الأدنى ) قال رحمه الله كانت الهوى فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي من حيث التغير



واعترض عليه بان ثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور فيه اصلاً واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون عرضاً ذاتياً لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعاً وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يحمل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد ( فيلزم ) اذا كان موضوع

( قوله وأجيب الخ ) في شرح المقاصد فيه بحث أما أولاً فلانه يجوز أن يراد الوجود المقيد بالوجوب وأما ثانياً فلانه يستلزم أن لا يكون وجود شيء من الموجودات مسئلة في شيء من العلوم فلا يصح قولهم ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم أعلى منه وأما ثالثاً فلان قولهم موضوع العلم لا يبين وجوده فيه بعد تقرير انه لا يثبت في العلم سوي الاعراض الذاتية يكون لغوا من الكلام والجواب عن الاول ان اعتبار التقييد بالوجوب في قولنا ان الواجب موجود بوجود يجب له لغو وكذا تقييد الجوهر موجود بالوجود الجوهرى والعرض موجود بالوجود العرضى الى غير ذلك وأيضاً المبين انما هو الوجود مطلقاً لا المقيد بالوجوب وان كان متحققاً في ضمنه وعن الثاني ان وجود الاخص انما يبين في الاعم بانقسامه اليه والى غيره والانقسام من الاعراض الذاتية للاعم كما سيأتي وعن الثالث ان التنصيص على الحكم الجزئي بعد بيان الحكم الكلي اذا كان خفاء في كونه جزئياً له لا يكون لغوا

( قوله لا يحمل على شيء قطعاً ) أما بالمواطأة فلما ذكر الشارح رحمه الله في تصانيفه ان الجزئي الحقيقي متأصل في الوجود لا ينتزع من شيء حتى يحمل عليه وتفصيله في حواشينا على شرح الرسالة الشمسية وأما بالاشتقاق فان صاحب العرض الجزئي جزئي حقيقي لا متناع تشخص العارض بدون تشخص معروضه فاندفع ما قيل ان المعتبر في حمل الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ويجوز أن يقال زيد صاحب هذا البياض

( قوله متوقف عليه ) فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدم والحال ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يدخل فيه الموضوع فتأمل

( قوله وأجيب بان الوجود المطلق الخ ) هذا بالحقيقة ندول عن الوجه الاول واستدلال بوجه آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم ونله مقبول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضاً ذاتياً لشيء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص بعدم كون الوجود مطلقاً من الاعراض الذاتية لشيء منها لجواز أن يكون الوجود مقيداً بالوجوب من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كلياً على ان الاتحاد في الوجود اذا كفى في الحمل كاتدل عليه كلماتهم لزوم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يصح أن يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليجوز عكسه وأيضاً سلمنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطأة لكن الحمل



الكلام ذاته تعالى ( اما كون اثبات الصانع بينا بذاته ) فلا يحتاج الى بيان أصلا ( أو كونه مبينا في علم أعلى ) سواء كان شرعيا أولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو أعم موضوعا دون الأدنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس ( والقسمان ) يعني كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا في علم أعلى من الكلام ( باطلان ) اما باطلان الاول فملا ينبغي ان يشك فيه واما باطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلما لانية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بأن اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا فان قلت المعلوم

( قوله بانقسامه اليه والى غيره ) في الخارج أوفي الذهن أوفي نفس الامر وهو من الاعراض الذاتية للاعم ويستلزم وجود الاقسام في ظرف الانقسام مثلا يقال في الالهي الموجود منقسم في الخارج الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى الاقسام الخمسة والعرض الى الاجناس التسعة الى غير ذلك فيلزم وجود تلك الاقسام في الخارج ( قوله فملا ينبغي الخ ) هذا بالنظر الى طور العقل واما عند أبواب المكاشفات فوجوده تعالى بديهى حتى قيل ان خفاءه ليكالم ظهوره اذ لا ضده وسئل الجنيد عن الدليل على وجوده تعالى فقال اغنى الصباح عن المصباح ولعل الحق هذا فان وجوده تعالى في سلسلة الممكنات كوجود الواحد في مراتب الاعداد ووجود المضى بالذات في الامور المستضيئة بالغير ووجود القائم بالذات في الامور الغير القائمة بذاتها بدهي والدلائل التي أوردوها أخفى من هذا المطلوب ( قوله بل احتياجه الخ ) أفاد بالاضراب ان احتياجه على تقدير أخصية موضوعه وان احتياجه

في الاعراض الذاتية الحل بالاشتقاق ولا مانع من أن يقال زيد صاحب هذا الوجود فتأمل ( قوله لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره ) مثلا بين موضوع العلم الطبيعي أعنى الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذي موضوعه الموجود مطلقا بأن يقال الموجود إما ممكن أو واجب والممكن إما جوهر أو عرض والجوهر أما جسم طبيعي أو غيره ( قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا ) فان قلت هذا ينافي ماس من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا لا واجب قلت باطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى أما اذا كان المعلوم أو الموجود فلا يلزم أن يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع للمسئلة ولا دليل على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها

الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال انيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الوجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا نغني بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجاباً فتدبر (وقيل هو) اي موضوع الكلام (الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشئ والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام (ويمتاز) الكلام (عن الالهي) المشارك له في ان موضوعه أيضاً هو الموجود مطلقاً (باعتبار وهو ان البحث ههنا) أي في الكلام (على قانون الاسلام) بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه (وفيه أيضاً) كالقول الاول (نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) أي في الكلام (عن) أحوال (المعدوم والحال وعن) أحوال (أمر لا باعتبار انها موجودة في الخارج) أي يبحث فيه عن أحوال لأمر لا تتوقف تلك الأحوال على وجود تلك الأمور في الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلاً النظر الصحيح يفيد العلم أم لا والدليل وجه دلالة كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه

فيما سوي الوجود أيضاً مستنكر

(قوله ولا نغني الخ) دفع لما يرد من ان المعدوم والموجود المطلق من الأمور الاعتبارية فكيف يصح القول ببداية اثباتها وحاصل الدفع ان المراد بانيتهما ان مبدأهما موجود وانهما يحملان عليه لانهما موجودان بذاتيهما

(قوله أي يبحث الخ) دفع بهذا التفسير ما يرد على ظاهر العبارة من ان البحث عن الأمور لا باعتبار انها موجودة لا يقتضي ان لا يكون تلك الأحوال أحوال الأمور الموجودة بل ان لا يكون وجودها ملحوظاً في البحث فلا يتم التقريب

(قوله فان هذه كلها مسائل كلامية) لكونها مما يتوصل بها في اثبات العقائد الدينية فالقول بان مباحث النظر والدليل من المبادئ ومباحث الحال والمعدوم من لواحق مسألة الوجود تنتمي للمقصود بالتعرض لما يقابله تكلف

(قوله أي يبحث فيه عن أحوال الخ) لما كان المبحوث عنه في العلم أحوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدر الشارح لفظ الأحوال في كلام المصنف في موضعين ثم لما كان الحاق لفظ الاعتبار في كلامه موهما بان الواجب له مدخلية القيد في البحث لا في العروض كما نقلته من التلويح وقد عرفت بطلانه فسر الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجود في لحوق تلك الأحوال الا أنه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث على قانون الاسلام فليتهم

لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ( وأما الوجود في الذهن فهم ) أى المتكلمون ( لا يقولون به ) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان أحوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال ( الثانى قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل ) الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحققة فقط ورد عليه ما أشار اليه بقوله ( وبهذا القدر ) أى يكون المسائل حققة على قانون الاسلام ( لا يتميز العلم ) أى علم الكلام عما ليس علم الكلام ( كيف وكل ) من صاحبي المسائل الحققة والباطلة ( يدعى ذلك ) أى كون مسائله حققة على قانون الاسلام ( مع ان ) هذا الزعم منه باطل قطعا لان ( المخطئ ) من أرباب علم الكلام ( ومسائله من مسائل الكلام كما أشير اليه بقوله ) ( وان كفر ) ذلك المخطئ كالجسم المصريحين بكونه تعالى جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المستترين بالبلكفة ( أو بدع ) كالمعتزلة وقد يجاب

( قوله أى المتكلمون ) أى جمهورهم فلا يصح كون مطلق الوجود موضوعه على رأيهم فلا يرد ان جمعا من المتأخرين قائلون بالوجود الذهني فليكن مطابق الوجود موضوعا له عندهم على ان حجة الاسلام القائل به منكر للوجود الذهني ( قوله الثانى قانون الحق ) حاصله ان هذا القيد وان أفاد امتيازاه عن الالهى لكنه مغل بالتعريف لان قانون الاسلام انما هو المسائل الحققة فيلزم خروج مسائل المخطئ عن الكلام وهو خلاف المقرر عندهم وان التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتيازاه عما ليس بكلام أعني مسائل المخطئ لانه أيضا يدعى انها حققة والجواب ان قانون الاسلام ما هو الحق ولو بزعم الزاعم فيشمل مسائل المخطئ ( قوله بالبلكفة ) مأخوذ من بلا كيفية أى المستترين بنفى الكيفية حيث يقولون انه تعالى مستو على العرش لا كاستوائه وله وجه ويد لا كوجهها ويدنا وفي بعض النسخ بالكيفية فلباء للتعديدية أى السائرين للكيفية

( قوله وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به ) هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه الموجود هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهني وأما اذا كان بعضهم القائلين به فلا الا ان يثبت بأدلة بطلانه وستعرف انها غير تامة فتأمل ( قوله مع ان هذا الزعم منه باطل ) لا يقال المراد بالحق أعم مما في نفس الامر وعند الزاعم لانا نقول اذا أريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعمم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الالهى لان صاحبه أيضا يدعى حقيقته

عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول ان لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيداً للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جمعت قيداً له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس مامر في حيثية المعلوم (والمقصود الثالث فائدته) وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه (دفعاً للعبث) فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة أصلاً لم يتصور منه الشروع

( قوله مأخوذة من الكتاب ) لعل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعية منها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن الخطأ مخالفاً للمسائل القطعية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف للقطعية وان لم يكن مخالفاً في اعتقاده والا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وعينته وتركب الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منهما

( قوله لم يتوقف الخ ) لتمايز الكلام والالهي مع الاتحاد في الموضوع

( قوله ان لم يعتقد الخ ) جزماً أو ظناً مطابقاً أو غير مطابق

( قوله فائدة ) أي مخصوصة فاما ان لا يعتقد فائدة أصلاً أو يعتقد ان له فائدة ما

( قوله لم يتصور منه الشروع فيه ) قال قدس سره في حواشي شرح الرسالة على ما بين في محله أي في الحكمة من انه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بفائدة مخصوصة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

( قوله وما ينسب اليهما ) من الاجماع والمعقول الذي لا يخالفهما وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جرياً على ما هو مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلاسفة كذا في شرح المقاصد وفي بحث وهو ان بعض أرباب الكلام تكفره كالحكمة فان لم يكن مذهبهم مخالفاً للقطع لمزم ان لا تكفرهم وان كان مخالفاً له لمزم ان لا يكون من أرباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية الخلفية بمجرد هوي النفس وأما مخالفة القطع اتباعاً لمشابهة نص آخر فليس من المخالفة المنفية ههنا كما يشهد به قوله جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة

( قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً ) هذا انما يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الارادة وأما الاشعرية القائلون بوجود الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على أصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا شبهة وأما ما يقال في بيان امكان الشروع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار ما لا يقصد به فائدة مع انه يتصور قطعاً ولذا يحتز عنه فقد يجاب عنه بان العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به

فيه قطعاً وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هي فائدته أمكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه

( قوله لظهوره الخ ) أشار بذلك الى ان توقف الفعل الاختياري على التصديق بفائدة معينة أمر ظاهر في الشاهد وان القول بكفاية مجرد الارادة في ترجيح أحد المتساويين كما في قدح العطشان وطريق الهارب كما ذهب اليه الاشاعرة أمر خفي حتى قال بعض الاذكياء لا يسلم وجود مثل هذه الصفة لاستلزامه المحال

( قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه ) انما قال ربما لان فائدة العلم ان كانت مباينة لما اعتقده لم تكن مطابقة لغرضه أصلاً وان كانت أعم فربما تحقق في ضمن الاخص الذي اعتقده وان كانت أخص حصل له بعض ما اعتقده وعلى التقديرين تكون موافقة لغرضه فافهم فانه قد زل فيه أقدام

فائدة غير معتد بها وهو الذي يحتز عنه العقلاء ولا شك في كونه متصوراً بل واقعاً  
( قوله وان اعتقد فيه فائدة الخ ) قيل ما يقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين ويحتمل ترتيب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثاً مع انه لم يتصور الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعاً لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد أمر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل في القسم الاول اذ المراد من قوله ان لم يعتقد فيه فائدة أصلاً ان لا يعتقد فائدة معينة وذا اما بان لا يعتقد فائدة أصلاً أو يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من ان الموقوف عليه للمشروع هو التصور بوجهه ما والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فائدته في الواقع على ان القول باحتمال ترتيب الفائدة المطلوبة في هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لا يخفى

( قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه ) ان قلت المفروض ان الشارع في العلم تصور فائدة غير ما هي فائدته في الواقع ولا شك ان المترتب فائدته الواقعة فعدم موافقتها لغرضه كلى فلا معنى لرب المفيدة للتقليل أو التكنيز قلت اما أولاً فقد تستعار رب لتحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى ( ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين ) واما ثانياً فلمراد بالموافقة الملاءمة لا المطابقة وحينئذ جاز ان يكون للفائدة المترتبة ملاءمة للفائدة التي اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثاً فالضمير في عليه من قوله الا أنه لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا أنه لا يترتب على اعتقاد نفع في شيء ما يقصد بل يترتب ما هو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد تكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فائدته الواقعة وقد لا تكون اذا لم تكن كذلك وبالجملة قوله وربما لم تكن الخ حكم كلى ليس مقصوراً على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقل ليس المراد من الغرض في قوله وربما لم تكن موافقة لغرضه الغرض من الفعل الذي اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته في الواقع حتى يتوجه

فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) غطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطالب بسبب فائده التي عرفها فيوفيه حقه من الجهد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهي) أي فائدة علم الكلام (أمور الاول) بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو (الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كأنه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثاني) بالنظر الى تكميل الغير وهو (إرشاد المسترشدين بإيضاح الحججة) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين بأقامة الحججة) عليهم فان هذا الزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له ومكملا اياه (الثالث) بالنسبة الى أصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهي عقائده (عن ان تزلزلها شبه المبطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) أي يبنى عليه ما عداها منها (فانه أساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها) فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكاف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله فكلاهما متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلا آخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في

(قوله عبثا عرفا) فان العبث العرفي ما لا يترتب عليه فائدة معتد بها في نظره وفيه اشارة الى أن المراد بقوله دفعا للعبث العرفي لا اللغوي وهو ما لا يترتب عليه فائدة أصلا فانه تمتع في تحصيل العلوم (قوله غطف على دفعا) بحسب المعنى أي طلبا للازداد وانما صرح باللام فيه لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل المعلن به

(قوله ويرفع الله الذين ألخ) الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعنى تعقيب الكلام بجملة مستقلة ملاقية له في المعنى على طريق التمثيل أو الدعاء أو نحوهما نحو قولهم قصم الفقر ظهري والفقر من قاصمات الظهر والتلاقي بينهما ظاهر فان تخصيص العلماء بعد دخولهم في الذين آمنوا يدل على رفعة شأنهم لاجل العلم

ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من أفعال مختلفة وتكون الفائدة التي اعتقد فيها موافقة لغرضه من فعل آخر وان لم تكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليأمل



علم الفقه بعينه ( الخامس ) بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو ( صحة النية ) باخلاصهم في الاعمال ( و ) صحة ( الاعتقاد ) بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال ( اذ بها ) أى بهذه الصحة في النية والاعتقاد ( يرجي قبول العمل ) وترتب الثواب عليه ( وغاية ذلك كله ) أى والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وتنتهي اليها هي ( الفوز بسعادة الدارين ) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات ( المقصد الرابع مرتبته ) أى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ( ليعرف قدره ) ورتبته فيما بين العلوم ( فيوفي حقه من الجدة ) والاعتناء في اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول ( قد علمت ان موضوعه ) اي موضوع الكلام وهو المعلوم ( أعم الامور وأعلاها ) فيتناول

( قوله باخلاصهم ) فان الاخلاص في الاعمال بقدر معرفة الله تعالى

( قوله بقوته ) لاستناده الى الادلة العقلية المؤيدة بالنقلية

( قوله أى شرفه ) فسر المرتبة بالشرف لأن المبين فيما بعد جهات الشرف وان كان معناه المشهور

بيان مرتبته فيما بين العلوم في التحصيل حيث عد في الرؤس الثمانية مغايراً للشرف

( قوله فيتناول ) الخ فيه اختلال من وجوه أما أولاً فلانه لا حاجة الى هذا التفريع بعد التصريح

بان موضوعه أعم الامور أى الموضوعات لما تقرر ان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات عموماً وخصوصاً واما ثانياً فلان مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من المسائل ولا معنى لتناول الموضوع للمسائل وأما ثالثاً فلانه على صحته يفيد اثبات شرافة الموضوع باعتبار شرافة المسائل وذا ليس بمطلوب وأما رابعاً فلان قوله لاشك انه اذا كان المعلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتبار معلومه والمقصود اثبات شرافته باعتبار موضوعه

( قوله وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام ) فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورب عادم

له له تلك قلت الاول لقصور في المراعاة والثاني ممنوع على ان تعدد الاسباب لا ينفيه

( قوله أى شرفه ) جعل في حاشية الصغرى بيان المرتبة مقابلاً لبيان الشرف بناء على انه أراد

بلمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته وفسر المرتبة هنا بالشرف ولكل وجهة هو موليها

( قوله فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته ) ان أرجع ضمير يتناول الى الموضوع

فمعنى تناول الموضوع المباحث تناوله ايها من حيث الموضوعية أو تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف ونظيره قوله فيما سيأتي عن قريب فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته بالمباحث عنها على نهج حصول الصورة وانما أحقه

اشارة الى أن المباحث ملحوظة في جهات الشرف وان أرجع الى الكلام فالامر ظاهر



أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان العلم به أشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه أيضا (وغايته) اعني تلك السعادة المترتبة علي الامور الخمسة (اشرف الغايات واجداها) نفعا (ودلائله يقينية يحكم بها) أي بصحة مقدماتها وحقية الصور العارضة لها (صريح العقل) بلا شائبة من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهي) أي شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هي (الغاية في الوثاقة اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها اصلا (وهذه) الامور المذكورة في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته وحجته (هي جهات شرف العلم لا تعدوها) أي

وغاية التوجيه انه قدس سره حمل الاعلى على معنى الاشرف لاعلى الاعلى رتبة ليكون تأسيسا والفاء في قوله فيتناول تعليلية أو استثنائية أو زائدة والجملة تعليل لكونه أشرف الموضوعات والضمير المستتر راجع الى موضوعه وقيد الحيثية ملحوظ أي لانه يتناول موضوعه من حيث انه موضوع أي مبحوث عنه في العلم أشرف المعلومات التي هي ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من حيث كونها مبحوثا عنها ولم يكتف بتناوله للامور الثلاثة من حيث أنفسها لانه لا يفيد شرافة العلم ألا ترى ان موضوع النحو يتناول كلامه تعالى وكلام الرسول ولا يلزم منه أشرفيته من علم التفسير والحديث وللإشارة الى كون التناول من حيث البحث محط الشرافة قدم لفظ المباحث فالخاصل ان موضوع الكلام أعم الموضوعات فيكون أشرف لان العلوم تتصاعد بتصاعد الموضوعات وان موضوعه أشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وأفعاله التي هي أشرف المعلومات ولا شك ان المعلوم الذي هو الموضوع اذا كان أشرف بسبب ذلك التناول كان العلم المتعلق به أي الباحث عن أحواله أشرف وخلاصته اثبات شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات وباعتباره في نفسه ولذا عبر عن الموضوع في قوله ولا شك الخ بالمعلوم

(قوله نفعا) تمييز عن نسبة اجداها وهواسم تفضيل من جدوى يجدو جدوى بمعنى الاعطاء وليس مفعولا به لان اسم التفضيل لا يعمل في المفعول به الظاهر

(قوله مخالفة النقل) أي قطعيه لان النقل الظني المخالف لقطعي العقل مؤول بما يوافقه

(قوله ودلائله يقينية الخ) قيل عليه قد مر ان مسائل الخطي من الكلام فكيف تكون دلائله

يقينية واجيب بالتخصيص

(قوله يحكم بها صريح العقل) أي خالصه في الصرح الصريح الخالص من كل شئ وقد صرح بالضم

صراحة وصراحة فقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الى أن المراد خالص العقل

لا تتجاوز جهات الشرف هذه الامور التي ذكرناها واما كون مسائل العلم أقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقها ( فهو ) فالكلام ( اذا اشرف العلوم ) بحسب جميع جهات الشرف ( المقصد الخامس مسائله ) بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وماتأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبها موجبا لمزيد سبصاره في حلها ونحو ذلك الى ي ١٠١٤. ١٠١٥. ١٠١٦. كل علم ملحق له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقة ومباد إما تصورية أو تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءاً منه لشدة الحاجة اليها وأما عد موضوعه جزءاً ثالثاً منه ففيه ان الموضوع نفسه

( قوله في مسائله ) أي بيان وجوب تقديم مسائل كل علم شرع فيه اجمالاً ليكون موافقاً لما تقدم ويجوز أن يكون معناه في بيان مسائل الكلام اجمالاً ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذي ذكره الشارح مطوياً في الكلام لانسياق الذهن اليه بعد ملاحظة ما تقدم وحينئذ يكون ضمير هي راجعاً الى قوله مسائله الا ان الشارح رحمه الله جعل ضمير مسائله راجعاً الى العلم الذي يطلب الشروع فيه والدليل متروكاً لظهوره وجعل ضمير هي راجعاً الى ما يفهم من السياق أعنى مسائل الكلام رعاية للمطابقة بما تقدم وتقابلاً للحذف

( قوله وانما قال الخ ) يعنى ليس التقييد بالصفة للاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل للتنبيه بحصر المقاصد عليها على انها المقصودة بالذات وانها حقيقة العلم والمباني وسائل ( قوله ان الموضوع ) أى موضوع العلم لا مفهوم الموضوع مطلقاً فانه يبين في صناعة البرهان من المنطق ان لاختصاص له بشيء من العلوم فيناسب ابراده في المنطق الذي هو آلة لجميع العلوم

( قوله ففيه ان الموضوع نفسه من المبادئ التصورية ) يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادئ التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سبباً لان تعد المسائل المتكثرة علماً واحداً كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادئ ويعد جزءاً برأسه بقى ههنا بحث وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادئ ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفاً عليه التصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقاً كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادئ اللهم الا ان يقال المراد بالمباني ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتاً وشروعاً لا المبادئ المصطلح عليها وفيه ما فيه

من المبادئ التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وإنه أعني وجوده من المبادئ التصديقية المسماة عندهم أصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في

( قوله من المبادئ التصورية ) لوقوعه موضوع المسئلة وما قيل أنه مقدمة لمقدمة الشروع لتوقف التصديق بالموضوعية عليه فكيف يعد من المبادئ ففيه أن كونه من مبادئ الشروع لا ينافي كونه من مبادئ العلوم قيل إن الموضوع نفسه وإن كان من المبادئ التصورية إلا أنه عد مطلوباً برأسه لشدة ارتباط المسائل به وفيه أنه ينافي ما قالوا في تعاليه بأن مالا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له فإنه صريح بأن المراد به وجوده

( قوله الخارجة عنه اتفاقا ) وذلك لأن التصديق بموضوعية الموضوع بعد صيرورته موضوعا وهي بعد البحث عن عوارض الذاتية فكيف يكون جزءا من العلم ( قوله أعني وجوده من المبادئ التصديقية الخ ) أي أن كان خفي الوجود صرح به في الشفاء حيث قال وموضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به وإن يتصور جميعا فما كان ظاهرا الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم بل اشتغل بأن يوضع حده فقط وما كان خفي الوجود والحد معا مثل العدد والواحد والنقطة فاتهم يضعون وجوده أيضاً ووضع وجوده من جملة مبادئ الصناعة التي تسمى أصولا موضوعة لانه مقدمة مشكوك فيها يبتنى عليها الصناعة انتهى بقى أنه قال في فصل سابق على هذا الفصل أن لكل واحد من الصناعة وخصوصا النظرية مبادئ وموضوعات ومسائل والمبادئ هي المقدمات التي منها يبرهن على تلك الصناعة وقال أيضاً فيه المبادئ الخاصة لمسائل علم ماعلى قسمين إيمان تكون خاصة بحسب ذلك العلم كله أو بحسب مسألة أو مسائل انتهى ويعلم من كلامه أنه قد يطلق المبادئ على ما يبتنى عليه الصناعة مطلقا وقد يطلق على المقدمات التي يبرهن منها على تلك الصناعة فيمكن أن يكون عدائية موضوعه جزءا ثالثا نظرا إلى المعنى الثاني الذي باعتبار جفلة المبادئ جزءا من العلم وإن كان داخلا في المبادئ بالمعنى الأول وإليه يشير كلام العلامة النفاذاني في شرح المقاصد وفي توصيف الشارح رحمه الله المبادئ التصديقية بقوله التي تسمى أصولا موضوعة رد على القول بأن الشيخ عده من المبادئ التصديقية بالمعنى اللغوي لا بالمعنى المصطلح

( قوله وإنه أعني وجوده من المبادئ التصديقية ) قد يقال المبادئ التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها وأما تصریح ابن سينا بأن التصديق بالوجود من المبادئ التصديقية فأراد به المعنى اللغوي من حيث أن اثبات الأعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه أن بعض المبادئ التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يتركب منه ولا تنحصر حينئذ أجزاء العلوم في الثلاثة نعم في عدائية الموضوع من الأصول الموضوعة تأمل لأنها القضايا التي يتألف منها قياسات العلم ولا تكون بينة بذاتها بل هي مسطرة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع

برهان الشفاء (وهي) أي مسائل الكلام (كل حكم نظري) جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما اطرافه فمن المبادئ التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها أو لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظراً الى ما لـ منها كأنه قال وهي الاحكام النظرية (المعلوم هو) أي ذلك الحكم النظري (من العقائد الدينية أو يتوقف عليه أثبات شيء منها) سواء كان توقفاً قريباً أو بعيداً (وهو) أي الكلام (العلم الاعلى) اليه تنتمي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها (فليست له مبادئ في علم آخر) سواء كان علماً شرعياً أو غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والاماد علمياً يتوصل به الى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر أصلاً فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما

( حسن جاني )

الكلام والاهلي مثلاً بديهي كما ذكره الشارح سابقاً فكيف يحكم بكون هاية الموضوع من الاصول الموضوعية مطلقاً اللهم الا ان يحمل على التغليب  
( قوله وفيه تثبت موضوعاتها أو حيثياتها ) أي ان احتيج الى الاثبات فلا نقض بالعربية ومثل اثبات حيثية الموضوع في الكلام اثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة الاعمال وفسادها انما يكون بالقرآن والحديث وانباتهما يكون في هذا الفن  
( قوله فليس له مبادئ في علم آخر ) هذا التفريع انما يتم على زعم المصنف والا فقد صرح الشارح فيما سبق بان مبادئ العلم الا على قد تبيين في علم أدنى وان كان على قلة فجرد كون الكلام علماً على حدة لا يستتبع ان لا تكون له مبادئ مبينة في علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان أو يلحق النادر بالمعدوم وفيه ما فيه

( قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة الخ ) فيه بحث لان هذا الكلام مخالف لما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي محتاج اليها لتلك العلوم وليس جزءاً منها بل هي علم على حياها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدماً عليها اتسبب اليه

## ( سيالكوتى )

( قوله نفس الحكم ) أي الوقوع لا الإيقاع لان المسئلة من المعلومات  
 ( قوله أو لبيان لميتها ) فان قلت لميتها اذا كانت نظرية كانت بهذا الاعتبار داخلة في الحكم النظرى  
 فلا وجه لادخالها في الضرورية قلت الظاهر في العلم إثبات العوارض الذاتية أي العلم بشئونها وهي بهذا  
 الاعتبار بديهية وبيان اللمية ليس من وظيفة العلم فهي ضرورية من حيث انها مسئلة العلم  
 ( قوله أو يتوقف عليه الخ ) ويكون مزيد اختصاص له بها بان دون ذلك لاجلها فلا يرد ان جميع العلوم  
 العربية والشرعية مما يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية بالادلة النقلية ادليس تدوينها لاجل إثبات العقائد  
 الدينية بخلاف مباحث النظر فان جمعها وتدوينها لاجل ذلك وبما ذكرنا ثين فساد ما قيل ان العلوم العربية  
 جزء منه الا انه أفرز منه إفرار الكهالة من الطب والفرائض من الفقه

( قوله وفيه ثبت الخ ) فان علم التفسير والاصول يبحثن عن كلام الله تعالى وثبوت من مسائل الكلام  
 وعلم الحديث يبحث عن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته من حيث انه رسول والحيثية المذكورة مثبتة  
 فيه وعلم الفقه يبحث عن أفعال المكلف من حيث يتعلق بها الاحكام الشرعية الثابتة بالامر والنهي وكونه  
 تعالى أمرا وناهيا مثبت في الكلام وما قيل ان إثبات الصحة التي هي حيئية الاعمال التي هي موضوع  
 الفقه في الكلام لان إثبات صحة الاعمال وفسادها انما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت ان الكلام  
 مبناها فليس بشئ لانه على تقدير صحته انما يدل على احتياج الفقه اليه في ثبوت الحيئية المذكورة  
 لا على إثباتها فيه

( قوله فليست الخ ) بناء على ان جميع ما بين فيه من العوارض الذاتية لموضوعه كما بينه الشارح رحمه  
 الله لا على انه لا يبين مبادئ الاعلى في العلم الادني ليرد عليه انه قد بين مبادئ الاعلى في الادني على قلة  
 فلا يصح التفريع المذكور

( قوله على وجه يتناول ) تناول الموضوع للمسائل هو أن يكون موضوعات المسائل راجعا اليه ومحولاتها  
 من الاعراض الذاتية له

( قوله وجعلوا الخ ) ما ذكره هنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور والحق  
 عند الشارح رحمه الله ما ذكره في حواشي شرح مختصر الاصول من ان جميع العلوم في صحة مواد أدلتها  
 وصورها تحتاج الى المنطق وانه علم على حياه ليس جزءا لعلم ولا يلزم من ذلك كونه أعلى من الكلام  
 والالهى لان احتياجهما اليه باعتبار ما يعرض لمبادئهما التصورية والتصديقية لا باعتبار المبادئ أنفسها فلا مخالفة  
 بين كلاميه والحق عندي ان مباحث النظر جزء من الكلام لكونه من أحوال المعلوم من حيث يتعلق به  
 إثبات العقائد الدينية وهي مخالفة لكثير من المسائل المنطقية والاشترك في البعض لا يستلزم الاتحاد فكون  
 المنطق علما على حدة لا يستلزم أن تكون مباحث النظر كذلك وما قيل ان المسائل المنطقية من حيث  
 انها يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية من الكلام ومن حيث انها يتوقف عليها إثبات المطالب مطلقا  
 ليست جزءا منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فانه يلزم منه أن تكون تلك المسائل من حيث انها يتوقف

عداه ليس له مبادى في علم آخر ( بل مباديه اماينة بنفسها ) مستغنية عن البيان بالكلمية ( أو مينة فيه فهمي ) أي فتلك المبادي المبينة فيه ( مسائل له ) من هذه الحيثية ( ومبادى لمسائل اخر منه لا تتوقف ) تلك المبادى ( عليها ) أي على المسائل الاخر ( لثلا يلزم الدور ) ومما قررناه تبين لك ان أحوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية

عليها استنباط الاحكام الشرعية جزءا من الاصول وقس على ذلك  
( قوله مستغنية الخ ) أي لا نحتاج الى دليل ولا تنبيه ولا الى بيان اللبية فلا تكون من المسائل لان  
المسئلة إما نظرية أو بدئية تحتاج الى تنبيه أو الى بيان اللبية كما مر

هذه القاعدة المحتاج اليها فعدت مبادى كلامية للعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه في الحواشي لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق أعلى من الكلام والالهى لانه يبين مبادى كثيرة لها لا يبين مثلها في الاذني كما لا يخفى لانا نقول لا يبين مباديهما أصلا بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى مقاصدها ومثلها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال في التلفيق لا شك ان أحوال المعلومات التصورية والتصديقية أحوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك الاحوال عليها وجعلت مسألة ففيه اعتباران الاول اعتبار أنه يتوقف عليه اثبات المطالب مطلقاً وليست بهذا الاعتبار جزءا من الكلام أصلا قيل ولهذا احترز عن المنطق في تعريف الكلام ولو كان جزءا لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذكر قيد في تعريف علم يوجب خروج بعض أجزائه والثاني اعتبار أنه يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل في كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكره في مبادى الاصول لامن حيث الاعتبار الثاني اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله في الحواشي والجواب ان اثبات العلوم النظرية الخ لا يقال تلك المسائل اذا لم تجعل جزءا من علم الكلام ولو بالاعتبار الثاني لم يلزم ان يكون المنطق أعلى منه كما مر فأي احتياج الى جعلها جزءا لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاجوا في علمهم هذا الى شيء سواء بقى الكلام في قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقادات من الأدلة السمعية وقد يقال هو أيضاً جزء من الكلام أفرز عنه أفراز الكعالة من الطب وأفرز الفرائض من الفقه فليتأمل

( قوله أو مينة فيه فهمي مسائل له ) قيل كلام الشارح يشعر بان مباديها البينة بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شيء من العقائد وليس من مسائل الكلام الا ذلك وأما التقييد بالنظرية فقد صرحت انه بالنظر الى الغالب وأما احتمال كون عروض محمولات المبادى البينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لامن حيث انه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل فقام في المبادى النظرية أيضاً اللهم الا أن يقال لم يوجد ذلك في المبادى النظرية



وتجوز ان تكون مبادئ أعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعى وتحتاج بذلك اليه مما لا يجترىء عليه الا فلسفى أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيهه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد أصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة فى الكتاب ( فنه ) أى من الكلام ( تستمد العلوم ) الشرعية ( وهو لا يستمد من غيره ) أصلا ( فهو رئيس العلوم ) الشرعية ( على الاطلاق ) لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر

( قوله وتجوز الخ ) ذلك رد على العلامة الفتازانى لما فى شرح المقاصد من انه يجوز أن يكون مبادئ الكلام على تقدير أن يكون موضوعه ذات الله تعالى مبينا فى العلم الالهى وهو تشليع قبيح لا ينبغي أن يصدر مثله عن مبرز فضلا عن عالم العالم ومع ذلك يرد عليه انه ان أراد انه يلزم احتياج العلم الشرعى الى غير الشرعى فيما يخالف فيه الشرع فمنوع وان أراد انه يلزم الاحتياج فى أمر لم يبينه الشرع فسلم لكن لا قدح فيه اذا كان ذلك الامر مما يقبله الشرع والعقل المستقيم وساق اليه البرهان القويم فان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما ظفر بها وهل هذا الا مجرد عصية كيف وقد احتاج الفقه فى قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحساب وقال حجة الاسلام فى الاحياء ان تعلمه من فروض الكفاية

( قوله مما لا يفوه به محصل ) بناء على ان العربية من العلوم الشرعية لان مدونها أهل الشرع ولا كذلك الالهى وقد عرفت ان ذلك مجرد عصية بقى ههنا بحث وهو انه جوز فى حواشى مختصر الاصول كما مر كون الكلام والالهى محتاجين الى علم المنطق ولا يلزم كونه أعلى منهما بناء على انه لم يبين فيه مباديهما بل ما يعرض لمباديهما وبذلك يستحق أن يسمى خادما وآلة لهما ولا يخفى ان الفرق المذكور تحكم اذ الاحتياج فى إثبات المسائل على التقديرين لازم لان ما يعرض للمبادئ من الصحة مادة وصورة مما يحتاج اليه فى اقامة الدلائل عليهما

( قوله مسائل لا يتوقف عليها ) كمسائل الرياض والحركة والسكون والكيفيات وغير ذلك

( قوله من خلط الخ ) يعنى انه من فضول الكلام لا تعلق له بعلم الكلام

( قوله قد ينفذ الخ ) كنفوذ حكم التفسير والحديث فى الفقه

( قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق ) هذا كما ذكره لكن ههنا مسألة لا يخلو التنبيه عليها عن الفائدة وهي انه ذكر صاحب القنية وغيره من الثقات فى حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاعخبار والمواظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك



فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم (المقصد السادس تسميته) وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حالة تفضي الطالب مع ماسبق الى كمال استبصاره في شأنه (انما سمي) الكلام (كلاما اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة) يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق اولنا أيضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الارئيسا لها (اولان أبوابه عنونت أولا) أي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله (اولان مسألة الكلام) يعني قدم القرآن وحدوثه (اشهر اجزائه) وسبب أيضا لتدوينه (حتى كثر فيه) أي في حكم الكلام أنه قديم أو حادث (التناحر) أي التقاتل (والسفك) اذ قد روى ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء

(قوله فيكون لذلك الخ) وفيه انه يلزم أن يكون لعلم النحو واللغة رياسة على علم التفسير والحديث والفقہ الا ان يقال ان ذلك ليس نفاذا للحكم بل خدمة بناء على ان تدوين علوم العربية لاجلها كتدوين أصول الفقه للفقہ وليس تلك العلوم مقصودة بالاصالة ولذلك لا يلزم رياسة المبادئ للمسائل أو يعترف بان لها رياسة باعتبار التوقف وان كانت مرؤسة باعتبار كونها غير مقصودة بالذات

(قوله فلا يناسب الخ) رد على الشارح الفاضل الابهري ولك ان تقول خادم القوم سيدهم (قوله انما سمي الخ) كلمة انما لاتأ كيد لا للحصر اذ لها وجوه آخر وكلمة أو لاستقلال كل منهما لا لامتناع الجمع أو الخلو

(قوله يعني ان لهم الخ) يعني ليس المنظور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو ابراث القدرة ولا في ابراث القدرة كونه بازاء المنطق فتعدد الوجهان والعلامة التفاضل في جعلهما في شرح العقائد وجهوا احدا بناء على ان الاشتراك في مطلق النفع لا يحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق (قوله عنونت أولا) بناء على ان الباعث لتدوينه الخلاف في مسألة الكلام

(قوله اذ قد روي ان بعض الخلفاء الخ) روى ان المأمون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك الى نائبه ببيت المقدس بذلك وقام في هذه البدعة قياما معتدا به فأجاب أكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يثبت من علماء العراق الا الامام أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا وجهزا الى المأمون وهو

الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن ( فقلب عليه ) تسمية للشيء باسم أشهر اجزائه  
( أولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم ) على قياس ما قيل في المنطق  
من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والخصامات

### ﴿ المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم ﴾

من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه  
ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم أولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا  
ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهي ثالثا ومن بيان أحوال النظر وافادته  
للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث  
يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد  
جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه  
الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابدار الافكار

( قوله طالبا الخ ) وانما لم يعترفوا لما تقر في محله ان الخلاف في حدونه وقدمه راجع الى الخلاف  
في ثبوت الكلام النفسي ونفيه والا فهم لا يقولون بحدوث النفس ونحن لا نقول بقدم اللفظي  
( قوله مسائل كلامية ) من وجه ومباد من وجه فلا ينال به قوله الموقف الاول في المقدمات لان  
المراد منها ما يتوقف عليه جميع ما عداها إما شروعا كما في المرصد الاول أو ذاتا كما في هذه المراصد الخمسة

بطرطوس فلما بانها الرقة جاءهم الفرج بموت المأمون وعهد بالخلافة الى أخيه المعتصم فتبع أخاه بالبدعة  
المذكورة وضرب أحمد بن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشي عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو  
مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي تسعة أعوام  
تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اياه في ذلك حتى قتل العالم الصالح أحمد بن نصر الخزازي  
بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان قات القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم يعترفوا بحدوثه  
واختاروا الضرب والقتل قات الظاهر ان مذهبه كان قدم الالفاظ أيضا كما هو مذهب السلف

( قوله وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة الشروع ) فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول  
المصنف فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه مراد فانه يدل على ان كل المراد من المقدمة وقول  
الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراد  
الحسنة الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فراد الشارح بالمقدمة على الاطلاق أعني مقدمة الشروع  
ومراد المصنف أعم من ذلك فلا تناقض

( قوله وفي ابدار الافكار للأمدى نصريح بذلك ) نقل عنه رحمه الله ان التصريح انظر الى الظاهر

تصريح بذلك حيث جملة مشتملا على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى فى العلم واقسامه الثانية فى النظر وما يتعلق به الثالثة فى الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية (وفيه) أى فى العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) المذهب الاول انه ضرورى أى تصور ماهيته بالكنه (واختاره الامام الرازى لوجهين) الوجه (الاول ان علم كل احد بوجوده) أى بانه موجود (ضرورى) أى حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم

(قوله تصريح الخ) اذ لا يقال ان الثمانية متضمنة لمسائل الاصول باعتبار تضمن خمسة منها فلا بد أن تكون القواعد الثلاثة أيضاً متضمنة لمسائله والقول بان بعض ما يذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقل به أحد فيكون جميع ما يذكر فيها مسائل كلامية فافهم فانه زل فيه أقدام (قوله لوجهين) أى لدليلين بناء على ان الحكم ببداهة البديهي يجوز أن يكون نظرياً للغفلة عن كيفية حصوله ابتداء لقلة العمل فى حصوله واختلاطه بالعلوم الكثيرة أو تنبيهين بناء على أن يكون الحكم بالبداهة أيضاً بديهي لكن كثرة المناقشة فيهما تتأبى عن كونهما تنبيهين

(قوله أى بانه موجود الخ) لم يحمله على ما هو الظاهر من ان تصور كل أحد لوجوده بديهي لان الامام قرره فى كتبه بالعلم بانه موجود لا لانه يرد عليه انه ان أريد به الوجود اخص فلا نسلم ان تصوره بديهي وان أريد به الوجود المقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولان فى بداهة تصوره مناقشة سواء أريد به الوجود اخص أو المقيد حيث أنكروا جمهور المتكلمين الوجود اخص وأنبتوا الحصص والشيخ أنكروا الحصص لنفيه الوجود المطلق ثم لا يخفى ان العلوم الجزئية الضرورية من التصورات والنصديقات كثيرة فتخصيص الاستدلال ببداهة هذا العلم الجزئى أعني العلم بوجوده بناء على انه أسبق العلوم الضرورية على ما قالوا توجيه الوجه الاول على قانون الاستدلال ان يقال العلم المطلق

مسلم وأما اللزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد وأما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان تشريك الكل فى العنوان أولاً وتعيين كل منها لبيان ما يبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعاً بلا اشارة الى تمييز بين ما هو منها قطعاً وبين ما يختلف فيها ويشك انها يستفاد منها ذلك والا يكون إلغازاً محتجباً عنه فى هذا المقام لا يفيد اللزوم كما لا يخفى

(قوله لوجهين الاول ان علم كل أحد الخ) بداهة العلم بشئ لا يستلزم العلم البديهي ببداهته ولذا استدل عليها وأما ما يقال ان ماهيته اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفتت النفس اليها عرفت بمجرد انتفاها اليها انها بغير كسب فتكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبية كل كسبي فجاوبه انه قد يحصل فى النفس صورة ولا يلتفت الى كيفية حصولها فاذا تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فرمما التبتت عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز أن يكونا تنبيهين

خاص هو وجوده ( والعلم المطلق جزء منه ) لان المطلق ذاتي للمقيد ( والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل ) فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل أحد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقاً عليه ( والسابق على الضروري أولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري ) وهو المطلوب ( والجواب ) عنه ( ان الضروري حصول علم ) جزئي ( متعلق بوجوده ) فان هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر ( وهو ) أي حصول ذلك العلم الجزئي ( غير تصوره وغير مستلزم له ) اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً ( فلا يلزم تصور العلم المطلق ) أصلاً ( فضلا عن ان يكون ) تصوره ( ضروريا ) ويجوز ان يجاب عنه أيضا بأنه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شئ من افراده متصوراً بالكنه بديهية وكلاهما ممنوعان ( لا يقال ) نحن لا نقنصر على ما ذكر بل نقول ان كل واحد يعلم بالضرورة انه موجود ( ويعلم ) أيضا كذلك ( انه يعلم ) بذلك ( والعلم

سابق على العلم الضروري والسابق على الضروري ضروري أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلا نه جزء من العلم الضروري بانه موجود والجزء سابق على الكل أما جزئيته منه فلا نه مطلق وذاك مقيد والمطلق جزء المقيد وأما ضروريته فلمحصله من غير كسب وكل ما شأنه هذا فهو ضروري

( قوله فلا يكون حصولها عين تصورها ) وما قيل من ان العلم بالعلم بعد الالتفات اليه ضروري على مانص المص عليه في الاعراض فيكون العلم بهذا العلم ضروريا والعلم المطلق جزء منه فيتم التقريب فليس بشئ لان معنى ذلك ان العلم بحصول العلم بعد الالتفات ضروري لا ان تصوره ضروري حتى يلزم ضرورة المطلق

( قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق ) انما قال أحد التصورين من غير تعيين لانه يجوز

( قوله والجواب عنه ان الضروري حصول علم الخ ) فان قلت سيجي في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الاعلى الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشئ عين العلم بالعلم وحينئذ يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور فيما سيأتي ان من علم شيئا أمكنه أن يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الاعلى الالتفات على انه شبهة الخضم في ثبوت علم الله تعالى فلا علينا ان لا نسلمه والحق ان المذكور في الالهيات وان كان ماذكر الا ان الظاهر ان من علم شيئا والتفت اليه علم بمجرد الالتفات انه يعلمه واليه أشار في مباحث العلم من موقف الاعراض فجواب الشارح أظهر

( قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق ) انما لم يقل أحد تصوراته اتباعا للمتقدمين فان اعتبار تصور

أحد تصوري هذا التصديق) وهو بديهي أيضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى ان يكون بديهيا (فان قلت) في جواب هذا التقرير (لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه) ولا بداهة شيء منهما (فان) التصديق (البديهي) مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز ان تكون تصوراتها بأسرها كسبية فلا يصح الاستدلال بداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراتها أصلا (قلت) في رد هذا الجواب ان (المدعي حصول هذا التصديق بلا نظر) في الحكم ولا في شيء من أطرافه (اذ لا تخلو عنه البهية والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الا كتساب لافي حكم ولا في تصور (والزراع في التسمية) بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات أطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستفنى عن الاستدلال وان كانت تصوراتها نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراتها

ان يجعل موضوعا بان يقال العلم بهذا العلم ضروري وان يجعل محولا بان يقال كل أحد عالم بهذا العلم بالضرورة وبهذا ظهر أنه لا يجوز ان يقال أحد التصورات الثلاث فمن قال انما لم يقل أحد التصورات اتباعا للمتقدمين وان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين فقد ركب شططا

(قوله في جواب هذا التقرير) خصه بهذا التقرير وان صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه تخلل بين التقرير الثاني وجوابه لانا نقول الخ وانما صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه وقع فيه العلم الخاص أعني العلم بكونه موجودا موضوعا وحكم عليه بانه ضروري ليتمكن ان يقال لا يلزم من كون العلم بانه موجود ضروريا بداهة العلم الذي وقع فيه موضوعا لانه تصديق ضروري ولا يلزم من بداهته بداهة أطرافه فتدبر

(قوله اذ لا تخلو الخ) أشار بهذا الدليل الى ان المثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والمثبت ببداهة التصديق بداهة العلم الذي هو أحد طرفيه بخصوصه فلا دور

النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين

(قوله ولا في شيء من أطرافه) لا يقال فحينئذ يلزم المصادرة لان أحد طرفيه هو العلم الذي يراد إثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعي بداهة جزء معين تفصيلا أعني العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع أجزائه اجمالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيجيء في بحث الوجود

( لا يجدي طائلا ) في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله ( لا نأقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ) ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه ( كما نحكم على جسم معين ) مشاهد من بعيد ( بأنه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته ) هل هو انسان أو حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل ( بل نحكم بان الواجب ) تعالى ( اما نفس أولا وان لم نعلم حقيقتها بكنهها ( بل باعتبار أمر عام ) عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديها ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه ( الثاني ان ) العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يتعرف بنفسه وهو باطل قطعا أو بغيره وهو أيضا باطل لان ( غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور ) لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر حينئذ ( وهذا ) الوجه على تقدير صحته ( حجة على من يقول إنه ) أي مطلق العلم ( معلوم ) بحسب حقيقته لكن ( لا بالضرورة ) فإنه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصور بكنهه ممتنعا ( والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي ) متعلق به ( لا بتصور حقيقة العلم ) المطلق فان أكثر الناس يعلمون أشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق ( والذي نحاول ان نعلمه ) أي نطلب أن نحصله على ذلك التقدير ( بغير العلم بتصور حقيقة العلم فلا دور ) اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موثوقا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير

( قوله مستغن عن النظر مطلقاً ) أي باعتبار الحكم والطرفين سواء كانا جزأين أو شطرين

( قوله بنفسه ) من غير ان يغايره بوجه ولو بالاجمال والتفصيل

( قوله وهذا الوجه الخ ) ولذا قيد الشارح الكسبي بقوله معرفا

( قوله اي نطلب ان نحصله ) أشار الى أن في المتن تسامحا حيث جعل العلم بتصور العلم مطلوبا وليس

كذلك اذ المطلوب تصور العلم فتعلمه مجاز عن تحصيله ثم في عبارة الشرح أيضا تسامح لان الظاهر حصوله لا تحصيله فالأحسن ان يقال فالذي نحاول حصوله

( قوله ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه ) ولو سلم فأنما يتم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئي كما ذكره

الشارح فيما مر لم لو استدل بان كل أحد يعلم أنه علما مطلقا تعين جواب المص

( قوله أي نطلب ان نحصله ) إشارة الى ما في العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة



كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (بعيد فاهما) أى القسمة والمثال (ان أفادا تميزا) لماهية العلم عماعداها (صلحا معرفا) وحدا لها اذ لا يعني ههنا بتحديد سوي تعريفها (والا لم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لا متنازع حصول معرفته بدون تميزه وأعلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى صرح في المستصفي بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في أكثر

(قوله صلحا معرفا وحدا لها) بناء على ما هو التحقيق من ان ما تستلزم معرفته معرفة الشئ فهو معرف له واشترط المساواة وكونه لازما بينا ومحولا أعما هو لكاله والا يلزم ان لا يكون المنطق مجموع قوانين الاكتساب

(قوله اذ لا يعنى) على صيغة الغائب أى لا يعنى الغزالي من التحديد سوى التعريف حيث فرع على غيره ان طريق معرفته القسمة والمثال ولو كان مراده التحديد الحقيقي لكان الواجب ان يقول فطريق معرفته الرسم واورد هذا الكلام بعد ابطال الرسوم التى ذكرها القوم (قوله للجنس والفصل الذاتيين) قيدهما بالذاتيين للتخصيص على المراد والاحتراز عن حملهما على معنى المشترك والمميز

(قوله صلحا معرفا) قيل عليه لا يلزم من مجرد افادتهما تميزا صلاحيتهما للتعريف ولورسميا انما يلزم لو أفادا لازما بينا وليست المحصلة بالقسمة مثلا لوازم بينة والالم يجمله أحد من العقلاء فهذا يظهر جواز كون شئ طريقا الى معرفة شئ من غير أن يكون معرفا له لانتفاء شرائطه وهو كونه بين الثبوت فى جميع أفرادهم بين الانتفاء عماعدا وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية لا تطاؤها على مابه الاشتراك ومابه الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مآل المثال الى التعريف الرسمى ليس شئ منها على اطلاقه (قوله اذ لا يعني بتحديد سوي تعريفها) لاشك ان المتنازع فيه حقيقة العلم ولهذا أجاب عن دليل الفرقة القائلة بضروريته بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح

(قوله للجنس والفصل الذاتيين) انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون مابه الاشتراك جلسا كالتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد الحقيقي من قول الغزالي في المستصفي ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد يقال كلام الامام في البرهان صريح في ارادة عسر التحديد مطلقا ولاشك ان مذهب الغزالي والامام واحد ويؤيد ذلك قولها فطريق معرفته القسمة والمثال اذا اظهر حينئذ أن يقال طريق معرفته الرسم بلاعدادول عنه اذا أمكن الى ما هو غير متعارف غاية ما في الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم بالاشارة نقل الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف فيه تأمل



الاشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال إن التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقة فظهر أنه إنما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقاً وهذا كلام محقق لا يمد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به (المذهب الثالث أنه نظري) لا يعسر تحديده (وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو) أي هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة أو دليل) فاندفع دخول التقليد (لكن بقي الاعتقاد الراجح) المطابق أعنى الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني داخل فيه (الأن يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً) فلا يدخل الظن فيه (ويرد

( قوله يفهمك حقيقة ) ولو بوجه ما

(قوله فظهر أنه إنما قال الخ) لأن كلامه المنقول نص في ذلك وما ذكر سابقاً ظاهر في إرادته التعريف مطلقاً فيجب صرفه عن الظاهر بأن مراده فطريق معرفته المتحقق المعول عليه الفسمة والمثال وإن كان يمكن معرفته بالرسم أيضاً إلا أنه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها القوم (قوله اعتقاد الشيء على ما هو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس به في حده ذاته من الثبوت والانتفاء والمراد بالشيء الموضوع أو النسبة الحكمية

( قوله عن ضرورة أو دليل ) أي كأننا ذاك الاعتقاد المطابق عن ضرورة أو دليل واعتقاد المقلد وإن كان ناشئاً عن دليل لأن قول المقلد حجة للمقلد إلا أن مطابقتها ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقاً ولذا يقدّمه فيما يصيب ويخطئ فاندفع ما عير فيه الناظرون من أن التقليد إذا لم يكن عن ضرورة أو دليل يلزم أن يكون تقسيم العلم بمعنى الصورة الحاصلة إلى الضروري والنظري غير حاصل لخروج التقليد وتكلفوا دفعه بما تمجّه الاسماع

( قوله والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقة ) فيه تأمل لأن فهم الحقيقة بكنها لا يحصل من المثال وتوجيهها لا يختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص

( قوله فاندفع دخول التقليد ) فإن قلت حصول مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر فما بال التقليد خلا عنها قلت أجيب بأن مبنى كلامه على أن المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لأنه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل بنظرية المسئلة في نفس الامر فإن قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يخلو عن ضرورة أو نظر الضرورة المطلقة وفيه أنه يخرج أكثر العلوم الضرورية إذا لا ضرورة عامة في الحدسيات والتجربيات مثلاً وأيضاً تخرج الاهليات الآن لا يقول المعتزلة بها أو يعلميتها كعدم قولهم يعلم الله تعالى والصواب في الجواب أن يقال اعتقاد المقلد نظري لأن

عليهم) أي على أصحاب هذا التعريف (خروج العلم بالمستحيل عنه فإنه ليس شيئاً اتفاقاً) بخلاف المدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد أجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فإشار إلى رده بقوله (ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر) لبديهية العقل فإن كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والتقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوماً بوجه ما (ومناقض) لكلامه أيضاً (لأن هذا) أي إنكاره تعلق العلم بالمستحيل (حكم) على المستحيل بأنه لا يعلم (فيستدعي) هذا الحكم

(قوله خروج العلم الخ) يعني أن الظاهر أن المراد بالشيء ما هو المصطاح لأنه المعنى الحقيقي عندهم فيلزم خروج العلم التصديقي المتعلق بالمستحيل كالعلم بأن التقيضين يستحيل اجتماعهما وبأن شريك الباري محال سواء أريد بالشيء في تعريف العلم الموضوع أو النسبة لأن النسبة إلى المستحيل مستحيل أيضاً لامتناع ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المنسوب إليه

(قوله فإن كل عاقل الخ) يعني أنه يتعلق به العلم التصديقي وهذا الحكم تصديقي يقيني ناشئ عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها في الخارج لا ينافي مطابقتها لواقع فاقبل أن أراد أن إنكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقولنا اجتماع التقيضين واقع وارتفاع التقيضين واقع مثلاً مكابرة فهو باطل قطعاً إذ الإدراك المتعلق به جهل لا علم وإن أراد به تعلق العلم التصوري فسلم لكن لاجهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل إذ مطلق التصوري خارج عنه وإيضاً يصير قوله نعم قد يعتذر الخ باطلاً إذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني تصوره في التعريف لأنه ليس باعتقاد فنشأ عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر

(قوله ولا يتصور الخ) ذكره اسطرادى للبالغة في الرد على من أنكر تعلق العلم بالمستحيل بأثبت تعلق نوعيه به والا فلا دخل له في النقض

الدليل عنده قول المقلد كما صرح به في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل الذي يستنبط منه الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الأمر بقرينة المقام فيخرج التقليد عن هذا التعريف وأما المراد بالنظر في قولهم مطلق الإدراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحاً أو فاسداً فلا محذور فتأمل

(قوله ومن أنكر تعلق العلم بالمستحيل) قال الاستاذ الحق أن أراد أن إنكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كقوله اجتماع التقيضين واقع وارتفاع التقيضين واقع مثلاً مكابرة فهو باطل قطعاً إذ الإدراك المتعلق به جهل لا علم وإن أراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فسلم لكن لاجهة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل إذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخره وإيضاً يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الخ باطلاً إذ على تقدير تسمية المستحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني

(العلم به) لا متناع الحكم على مالمس معلوما أصلا (نعم قد يعتذر) لهم (بان المستحيل يسمى شيئا لغة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشئ بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك) أي كونه شيئا لغة (الثاني للقاضي أبي بكر) البافلاني (أنه معرفة المعلوم على ماهو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفا بان لله علما (اذلا يسمى) علمه تعالى (معرفة) اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة (وأيضافيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف

(قوله نعم قد يعتذر الخ) فيه اشارة الى ضعفه لانه يلزم استعمال المجاز في التعريف من غير قرينة لان المعنى اللغوي سواء كان حقيقيا أو مجازيا معنى مجازي عند اهل الاصطلاح (قوله يسمى شيئا لغة حقيقة او مجازا) وما سيجي من ان أهل اللغة لا يطلقون الشئ على المعلوم فالمراد الاطلاق حقيقة

(قوله مع كونه معترفا الخ) حيث أثبت له تعالى علما وعالية وتعلقا إما لاحدهما أو لكليهما كما أثبت في الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركا بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكا معنويا فلا بد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف المعتزلة فانهم لا يعترفون بالعلم الزائد ويقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحادث اذ لا مطلق سواء ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فتدبر ومن هذا ظهر انه لا يرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الامام لانه اختار في المطالب العالية نفي العلم عن ذاته تعالى وإثبات العالمية التي فسرهما بالتعلق بين العالم والمعلوم (قوله اذ المعلوم الخ) يعني ان المعلوم وان كان المراد منه ما صدق عليه لكنه لا بد من ملاحظة مفهومه الذي صار آلة لملاحظة أفراد ومفهومه متعلق به العلم والمراد ههنا مامن شأنه أن يتعلق العلم به فيلزم الدور فتدبر فانه زل فيه الاقدام

تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشئ على ماهو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ماهو به من الحكم وحينئذ لا يصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه محال الا بالاعتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وأمثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فأى ضرورة في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض أقول ولوسلم ان المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشئ النسبة يتوهم ورود الاعتراض أيضا لان النسبة عند المتكلمين بأسرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج

(قوله يسمى شيئا لغة) أي عند أصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان أهل اللغة لا يطلقون الشئ على المعلوم لانه مذهب أهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازي يأباه مقام التعريف (قوله وأيضا ففيه دور الخ) قيله سؤال الدور اللازم من أخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير

الابعد معرفته) لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة (و) أيضا (فعلى ما هو به) قيد (زائد) لاجابة اليه (اذ المعرفة لا تكون الا كذلك) لان أدراك الشيء لاعلى ما هو به جهالة لا معرفة (الثالث للشيخ) أبي الحسن الاشعري (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذي يوجب كون من قام به عالما أو) هو الذي يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى المبارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاخذ العالم في تعريف العلم (و) قال (أخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور) لاخذ المعلوم في الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقي هو اللقوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان أجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى

(قوله جهالة لا معرفة) اذ لا يقال في العرف واللغة والشرع للجاهل جهلا مركبا انه عارف كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس أعرفهم فاقيل انه كون اعتقاد الشيء لاعلى ما هو عليه جهالة غير مسلم ليس بشئ

(قوله باشتهاره في معنى العلم) أي اشتهاره عند الملمين في العلم بالمعنى المقابل للشك والظن والجهل والوهم

وارد فيه وفي أمثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كأنه قال العلم بالشيء معرفته على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من أن المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعبود والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقاً وان لم يختص بدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع الناشئ عن دليل ظني والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرج ان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلاً ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو أريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم ولكنه كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقيه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشراةون من بعض وقد يقال في دفع الدور العلم المعروف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويستمر انصافه به وأما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله انما هو في الوجود الخارجي لا في العقل فلا دور فتأمل

(قوله وأيضاً فعلى ما هو به قيد زائد الخ) فليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة المعرفة

عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه أصلاً

(قوله لان المعنى المجازي هو العلم الخ) أجب الاستاذ الحق بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو

العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو أهم من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه

المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم ( وفيه الزيادة المذكورة ) يعني أن قوله على ماهو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك ( الرابع لابن فورك ما يصح من قام به اتقان الفعل ) أي إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان أراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً وان أراد ماله دخل فيها ( فتدخل القدرة ) في الحد ( ويخرج ) عنه ( علمنا اذ لا مدخل له في صحة ) ( الاتقان على رأينا ) فان أفعالنا ليست بإيجادنا ( وقد أورد عليه ) بعد تسليم ان فعل العبد

والتقليد والمجاز المشهور حقيقة صرفية فصح استعماله في التعريف من غير قرينة وما قيل ان المعنى المجازي للادراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقاً فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه ولا زيادة قيد على ماهو به قد فوع بان ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لا عند أصحاب هذا التعريف

( قوله فان المعلوم الخ ) فيه بحث لان المراد بالمعلوم ماهو من شأنه أن يعلم ولا يلزم أن يكون الادراك المتعلق بما هو من شأنه العلم أن يكون على ماهو به نعم لو أريد بالمعلوم ماهو معلوم بهذا الادراك لانتج ذلك ( قوله ما يصح من قام الخ ) والتقليد والظن الغالب لا يدخلان في هذا التعريف لان اتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل انما يتصور اذا كان عالماً بالمفاسد والمصالح علماً يقينياً تفصيلياً ولذا استدلووا باتقان العالم على علمه تعالى

( قوله اذ لا مدخل الخ ) يعني أن الاتقان مضاء الایجاد على وجه الاحكام وذلك انما يتصور عن الموجد فيكون لعلمه بوجه المصالح مدخل في الاتقان وأما غير الموجد فلا تعلق له بالإيجاد فلا يتصور منه الاتقان اذ لا يمكن اتقان فعل الغير فلا مدخل لعمله في صحة الاتقان وأما القول بانه على تقدير فرض إيجادنا لا فعالنا يكون علمنا بما يصح به اتقان الفعل فمنوع ولا دليل على ذلك فانه فرض محال يجوز أن يستلزم المحال وكذا ما قيل إن المراد به اتقان الفعل كسبياً كان أو إيجاداً اذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والارادة نحو الفعل ولا تعلق له بالإيجاد

ورد بانه مبنى على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون به سيما القدماء ويمكن ان يقال لا شبهة في تحقق المعنى الاول المتناول للعلم المعروف وغيره وهو الوصول الى معنى أو اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم ومقصود الجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليه فلا محذور

( قوله الرابع الخ ) لا ينبغي ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعياً أيضاً في الاتقان بل يكفي التقليد والظن الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما ( قوله فان أفعالنا ليست بإيجادنا ) أجيب بان صحة الاتقان به لا يستلزم الاتقان بالهـ مل فعلنا الحاصل لنا يصح به اتقان أفعالنا لو كان أفعالنا بإيجادنا على ان المراد اتقان الفعل كسبياً كان أو إيجاداً فلا يخرج علمنا

بإيجاده (علم أحدنا بنفسه وبالباري) تعالى وبالمستحيل فإن ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذا (ان لو أراد ما يصح به اتقان متعلقه واما لو أراد ما يصح به) الاتقان (في الجملة) وان لم يكن مصححا بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه (ولهم عبارات قريبة من هذه) العبارات المذكورة (تحتويين المعلوم) على ماهو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (أو أنبأه) أي أثبات المعلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وأنه يلزم ان يكون العالم مناب وجوده تعالى مثبتا له وهو محال وأيضا الأثبات يطلق على الإيجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال هنا لإرادة شيء منها وقد يطلق على العلم تجاوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه (أو الثقة بأنه) أي المعلوم (على ماهو به) وفيه الزيادة والدور وأنه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعا (الخامس للإمام الرازي) أنه (اعتقاد

(قوله تبيين المعلوم) على صيغة التفعيل ليكون صفة للعالم فيصح حمله على العلم لأعلى صيغة التفعّل فانه صيغة المعلوم فكانه قيل تمييز المعلوم وكشفه على ماهو به (قوله وأن التبيين مشعر الخ) لانه مشتق من التبيين وهو الفصل بين الشيئين بعد الاتصال فكان الشيء قبل العلم به كان مشتقا بأمثاله عند العالم فاذا علمه فصله عنها وأظهره (قوله يلزم أن يكون الخ) يعني أن معنى الأثبات هو جعل الشيء ثابتا بأي معنى يفسر الثبوت فالعالم مناب وجوده تعالى في الخارج مثلا يكون جاعلا لوجوده ثابتا وهو محال لان ذاته ليس محالا للجعل وانما خص الوجود بالذكر لانه أئين استحالة ومن هذا ظهر وجه تخصيص الاعتراض بعلمنا بالباري تعالى واندفاع ما قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده أثبات الوجود له في الذهن وأنه لا يتوقف الاستحالة المذكورة على تفسير الأثبات ولذا قدمه على التفسير (قوله وأنه يوجب الخ) يعني أنه تعريف للعالم المطلق فيكون شاملا لعلمه تعالى فيوجب كونه تعالى واثقا بما علمه

(قوله وذلك الخ) أي كون الباري واثقا بما علمه مما يمتنع إطلاقه عليه شرعا بأي لفظ عبر عنه فلا يصح إطلاق العالم لانه دليل المعجز والضعف في شمس العلوم وثق به ثقة اذا اعتمد عليه وفي الحديث الثقة بكل أحد عجز وفي التاج الثقة والموثق استوارشدن ويعدي بالبهاء

(قوله مثبتا له وهو محال) قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده أثبات الوجود له في الذهن ولا

يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي

(قوله وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه تعالى شرعا) أجيب عنه بان امتناع إطلاقه عليه تعالى شرعا



جازم مطابق لموجب ) اما ضرورة أو دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا ( ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور ) لعدم اندراجہ في الاعتقاد ولا يخفى ورودہ أيضاً على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة ( مع انه علم يقال ) مثلاً في الاعراض ( علمت معنى المثلث و ) في الجواهر علمت ( حقيقة الانسان ) أو أراد ان الاول من

( قوله لموجب ) أي يكون ذلك الاعتقاد المقيد بالجزم والمطابقة ناشئاً عن ضرورة أو دليل فقيد الجزم لاخراج الجهل المركب وتقليد الخطي لموجب لاخراج تقليد المصيب فان الاعتقاد وان كان ناشئاً عن الدليل عن قول المقلد لكن مطابقتها ليس ناشئاً منه بل اتفاق وقد مر

لكون أسماه توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق مشعر بأنه فيما يحتمل غيره فثبت الامتناع مطلقاً

( قوله لموجب ) فان قلت ان أراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان أراد الاعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة أهل الحق الضعيفة مع انه ليس بثابت قطعاً لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المعتبر في العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها المعتبرة في ماهية العلم لا الاحتراز

( قوله غير انه يخرج عنه التصور ) فان قلت لعله خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور قلت التخصيص بها أمر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ما هية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سيذكره هذا واعترض على قوله ولا غبار الخ بأنه يخرج علم الله تعالى أيضاً اذ لا يسمى اعتقاداً فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور وأجيب بان التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا خير في خروج علمه تعالى وفيه انه اعترض على تعريف القاضى بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه أيضاً الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الامام دون القاضى ودونه خرب القناد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته كما أشار اليه المحقق التفتازاني في الهيئات المقاصد حينئذ لا غبار فتأمل وأما حديث تخصيص العلم المعروف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادئ التصورية فان مسألة إثبات العلم للواجب مستدعية ضرورة لزوم تصور المحمول في التصديق فالمناسب ان يجعل العلم المعروف المصدر بمباحث فن الكلام شاملاً للالهى اللهم الا ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر في أوائل الكتب الكلامية فتأمل

( قوله لعدم اندراجہ في الاعتقاد ) اذ لا يقال اعتقدت معنى المثلث وما يقال من ان معنى اعتقاد الشيء اقتناؤه واتخاذہ في القلب لا ما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص في التعريف الاول بخروج التصور مطلقاً وانما حكم به في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق أيضاً لا يكون الا في النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله فتعسف محض بأياه مقام التعريف



المفاهيم الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة (السادس للحكماء) انه (حصول صورة الشيء) كلياً كان أوجزياً موجوداً أو معدوماً (في العقل) أي عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية المدرك) بفتح الراء (في نفس المدرك) بكسرها (وهو) أي كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية (مبنى على الوجود الذهني وسنبحت عنه) أي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) أي ما ذكره في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) أيضاً (وتسميتها علماً) أي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً انه عالم في شيء من استعمالات

(قوله حصول صورة الشيء) ان اريد بالصورة ما به تميز الشيء في الخارج أو الذهن ليشمل العلم الحضورى أيضاً لانه صورة خارجية فكونه تعريفاً لمطلق العلم ظاهر وكذا علم الواجب على القول بكونه بحصول الصورة في ذاته تعالى كما في الاشارات أو بحصولها في المجردات كما في شرحه وأما على القول بكونه عين ذاته أو عبارة عن التجرد فلا وان اريد بها ما يميزه في الذهن علي ما قيل الاشياء في الخارج أحيان وفي الذهن صور فهو مبنى على نفى العلم الحضورى وان العلم بانفسنا وصفان النفسانية أيضاً حصولي (قوله أي عنده) بناء على اعتبار التوسع في الظرفية بادعاء أن الحصول في آلات الشيء حصول فيه لكونه في تصرفه كما يقال هذا المال في يد زيد لا ان في بمعنى مع على ما وهم لانه لا بد من حمله على مقارنة الحال للمحل فالاشكال بحاله

(قوله ظاهرة الاختصاص) أي بالنسبة الى التعريف السابق وان كلمة في وان كانت ظاهرة في الظرفية الحقيقية لكنه يحتمل الظرفية التوسعية أيضاً بخلاف في نفس المدرك بزيادة لفظ نفس فانه لا يحتملها

(قوله تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك) لم يعترض عليه بكونه دورياً بناء على ما ذكره المحقق في شرح الاشارات من أنه تعريف لفظي لا يتحاشى فيه عن لزوم الدور اذ ليس الغرض تحصيل المجهول بل تعيين المعلوم

(قوله أي عنده) لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل في بمعنى مع كقوله تعالى ادخلوا في أمم أي مع أمم فيكون محصل معناه معنى عند والا فكون في بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية

(قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات) فان قلت العبارة الاولى أيضاً ظاهرة الاختصاص بها فما الوجه في تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص في الاولى أيضاً لاشك ان الظهور والخفاء أمران نسيان فمراده ان العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان

اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون أجهل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة ( ولا مشاحة ) أي لا مضايقة ولا منازعة ( في الاصطلاح ) بل لكل أحد ان يصطلح على ما شاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب ( السابع وهو المختار ) من تعريفاته ابراهته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني ( انه صفة ) أي أمر قائم بغيره ( توجب ) تلك الصفة ( لمحلها ) وهو موصوفها ( تميزاً ) خرج به عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلاً فان هذه الصفات توجب لمحلها تميزاً عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحلها تميزاً عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها أيضاً تميزاً لمدرجاتها عما عداها أي تجعلها بحيث تلاحظ مدرجاتها وتميزها عما سواها ( بين المعاني ) أي ما ليس من

( قوله أولى وأحب ) اذا لم يكن للمخالفة باعث كما في هذا المقام فان المنطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لا بد لهم من تعميم العلم

( قوله أي أمر الخ ) بيان للمعنى المراد فانها قد تطلق على ما يحمل على الشيء كما سيجي وإشارة الى أن دلالة الصفة على الغير الذي هو المحل والموصوف دلالة تضمنية وهي معتبرة في التعريفات فيكون قرينة على تقدير محلها وموصوفها

( قوله توجب الخ ) يعني أن الصفة ليست مميزة والا لوجب ان يقال تميز تميزاً فعلم أن ايجابها لامر وما ذلك الا المحل المدلول عليه بذكر الصفة

( قوله أي تجعلها بحيث الخ ) يعني أن ايجابها للتمييز ليس بالفعل ضرورة أن التميز عما عداها فرع ملاحظة المدرجات وتصور ماعداها فالمراد توجيهها هذه الحثية فلا يخفى عليك أن بيانه هذا يشهر بان التميز هنا بالمعنى المصدري وهذا بالنظر الى الظاهر فيخرج به ادراك هذه الحواس فانها توجب تميزاً في الامور العينية كما سيصرح به والتحقيق ما سيجي من أن المراد به ما به التميز فالمعنى صفة توجب ما به التميز أي كونه بحيث تميز

الاختصاص في الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهي لفظة في وفي الثانية من لفظة الماهية المخصوصة بالكلية اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله في نفس المدرك

( قوله أعلمهم به ) أي باعتبار تلك التصديقات الجبلية والا فلا لزوم بالنسبة الي من له تصديقات حقة أكثر اذ النوعان جيلئذ مسميان بالعلم فتأمل

الايان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزاً في الامور العينية كما سيصرح به ( لا يحتمل النقيض ) أى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب أو السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بعمل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة إيجاباً عادياً كون محلها ممزاً للمتعلق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى

( قوله ادراكات هذه الحواس ) أى الظاهرة المعلومة لكل واحد واما ادراكات الحواس الباطنة التى أنبتا البعض فهى داخلية فى العلم عندهم أما الوهم فلكونه متعلقاً بالمعاني الجزئية الغير المحسوسة وأما التخيل فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجبا بالذات لتمييز أمر خيالى الا أنه لمطابقته للمحسوس صار موجبا لتمييزه ألا يرى ان تخيل زيد موجب لتمييزه عما عداه سواء كان زيد موجوداً أو معدوماً

( قوله أى لا يحتمل الخ ) يعنى ان المذكور فيما سبق أمران الصفة والتمييز ولا يجوز أن يراد نقيض الصفة لعدم صحته فى قولهم تمييز لا يحتمل النقيض فتعين الثاني فحينئذ الضمير فى يحتمل لا يجوز ارجاعه الى التمييز اذ الشئ لا يحتمل نقيض نفسه الا ان يراد بالاحتمال جواز حصول نقيضه بدله عند المدرك وهو خلاف المتبادر فيكون راجعاً الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز وهى المعانى

( قوله خرج الظن والشك والوهم ) أى تصور النسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد فى الوقوع واللاوقوع على التساوى فانه بهذا الاعتبار ليس بعلم فدخوله من حيث ذاته فى التصور الذى هو قسم العلم لا ينافى ذلك وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور

( قوله بلاخفاء ) لكون الاحتمال فيها متحققاً فى الحال بخلاف الجهل المركب والتقليد فانه لاحتمال فيها بالفعل لكنهما يحتملانه ما لا كما بينه والمراد بالاحتمال المنفي أعم من الاحتمال فى الحال أو المآل ( قوله قائمة بعمل الخ ) تصریح بما علم ضمناً من قوله صفة وتوجب تمييزاً للتصيص على أنه صفة حقيقية ذات تعلقين

( قوله إيجاباً عادياً ) هذا على تقدير كونه تعريفاً للعلم بالحادث واما على تقدير شموله للعالم بالحادث والقديم فالإيجاب أعم من الحقيقي والعادى

( قوله نقيض ذلك التمييز ) فالتمييز فى التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفى التصديق النفى أو الاثبات والمتعلق الطرفان كذا أفاده الشارح فى حواشى شرح مختصر الاصول

( قوله صفة قائمة بعمل ) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر فى مفهوم الصفة القيام بالغير كما

أشار اليه فيما سبق

هو العالم لان التمييز المنفرد على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء  
تتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول  
التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور أيضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان

( قوله اذ لا نقيض له ) أي لتمييزه بناء على أن التصور والتصديق اليقيني عبارتان عما يوجب الصورة  
والنفي والاثبات لكن ظاهر قوله ولا تمنع بين التصورات فان مفهومي الانسان الخ يأباه فيحتاج الى  
العناية في مواضع عديدة فالأظهر أن يؤول قوله وهذا الحد يتناول بمعنى يتناول ما يوجبهما ويحتمل التصديق  
والتصور على المعنى المتعارف أعني الحكم والصورة

( قوله والتصور أيضاً اذ لا نقيض له ) أي لتمييزه على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم عدم احتمال  
نقيض التمييز ثم التمييز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة وفي التصديقات الاثبات أو النفي  
والمتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاولى لا نقيض لها والاخيرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح  
في حواشي شرح العضد فلا يرد لزوم ان لا يكون التصور علماً بل تمييزاً مترتباً على صفة هي العلم وكذا الحال  
في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والنفي بل صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون  
التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على انا لا نسلم ان لنا صفة  
موجبة توجب الاثبات والنفي والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا أحدها فالصواب ان يراد بالصفة  
نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة  
اذ لا يحتمل متعلق التمييز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فتعلق التمييز في التصور أعني المتصور لا نقيض  
له فلا يحتمله أصلاً ومتعلق التصديق أعني وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض وهو لا وقوعها فيه فكل  
واحد من التصور والتصديق صفة توجب انكشافاً وايضاحاً لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك  
اما التصور فظاهر وأما التصديق فلا أنه اذا كان مطابقاً جازماً لم يحتمل بالقياس اليه واذا فات شيء من  
الصفات احتمله والشارح المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعاً لما ذكره المصنف في  
شرح الاصول من أن متعلق التمييز في التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التمييز هذا واعتراض أيضاً على  
ما ذكره الشارح بأن كل متصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضاً فتعلقه لا يحتمل  
نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض وأجيب بأن هذا في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو  
فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور بأحدهما يحتمل أن  
يتصور بالآخر على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير وبما ذكرنا  
من أن التمييز في التصديق هو الاثبات والنفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الاستاذ  
بأن المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن الخ وبهذا يتم ان  
التصور لا نقيض له فليؤخذ نقول تفسيره للتعريف منظور فيه لان التمييز الذي هو اضافة بين المميز والمميز  
ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتمييز من قبل الاضافة

المتامعان لذاتيهما ولا تمناع بين التصورات فان مفهومي الانسان والانسان مثلا لا يتامعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتامعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب أو بمعنى

( قوله المتامعان لذاتيهما ) أي يكون ثبوت أحدهما مستلزما لذاته انتفاء الآخر وبالعكس

( قوله فان مفهومي الانسان ) الاطلاق أن يقال فان تصوري الانسان والانسان لا يتامعان كما في حواشي الابهرى الا أن الشارح قصد المبالغة ببيان ان هذين المفهومين لا يتامعان لاني الخارج ولا في الذهن لنحققهما فيهما

( قوله يحصل هناك قضيتان متنافيتان ) أي في الخارج وفي الذهن قوله صدقا وقع في أكثر النسخ صدقا وكذبا وفي حواشي شرح مختصر الاصول صدقا وفي حواشي المطالع صدقا لا كذبا ولا تنافي بينهما لانه ان لم يعتبر وجود الموضوع كانا متنافيين صدقا فقط وان اعتبر كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر الانسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوت قضية سالبة المحمول كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر بمعنى العدول كانا متنافيين صدقا فقط

( قوله الا بملاحظة الخ ) التامع بين المركبين التقيديين يتحقق على أنحاء ثلاثة باعتبار ثبوتهما لشيء وباعتبار وقوع تلك النسبة اولا ووقوعها في الخارج وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متنافيتان صدقا فقط او صدقا وكذبا على نحو ما مر في المفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسب التقييدية يعتبر فيها العلم ولذا قيل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وتعرض للاعتبارات الثلاث في حواشي مختصر الاصول استيفاء للاعتبارات

فكيف يكون اياها قلت التميز مجاز عما به التميز وما ذكرنا قرينة المجاز بقى ههنا بحثان الاول انه لا تناقض بين الادراكات ألا يرى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل البسيط والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال ان النفي والاثبات متناقضان الثاني انه ان أريد بما به التمييز الذي جعل مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تميزا اذ النفي لا يوجب نفسه وان اكذبي بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفا لما نقل عنه في الحواشي من أن المراد نقيض التمييز لانقيض الصفة أو المتعلق وان اريد أمر آخر يلزم تحقق امور ثلاثة الصفة والتمييز وشئ ثالث بينهما به التميز ولا يخفى بطلانه اللهم الا أن يجاب عن أصل الاعتراض بمنع كون الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتأمل

( قوله متنافيتان صدقا وكذبا ) ان أخذ الانسان بمعنى السلب حتى تكون القضية المشتملة عليه موجبة

المدول مجاز على التأويل لا يقال فلي هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً فانا اذا رأينا من بعيد شجراً هو حجر مثلاً وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجوداً كان أو معدوماً ممكناً كان أو ممتنعاً وعدم المطابقة في أحكام العقل

( قوله مجاز على التأويل ) أي التأويل في مفهوم النقيضين بان يراد بهما المتباعدان غاية التباعد سواء كانا متماثلين أولاً أو التأويل بان الحكم على الاطراف بالنقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها وهو ان هذه الصورة لذلك الشيء والاول أوجه والي الثاني ذهب الفاضل الابهرى ( قوله فعلى هذا ) أي اذا لم يكن للمفاهيم التصورية نقيض يكون جميع التصورات أي ما يوجب الصور علوماً مع أن بعض الصور غير مطابق كما اذا تصورنا شيئاً بوجه لا يكون ذلك الوجه وجهه ( قوله فانا اذا رأينا الخ ) ان كان ادراك الحواس داخل في العلم فهو مثال والافتظير ( قوله انما هو في حكم العقل ) وهذا الحكم صار ملكة للنفس لا اعتيادها بادراك الاشياء على ما هي عليه واعلم ان ما ذكرناه حل لعبارة الشرح وأما تفصيل الكلام في التعريف والايادات عليه والاجوبة عنها فنذكر في حواشينا على الحواشي الخيالية فان شئت فارجع اليه

سأله المحمول فتنافي القضيتين كذباً ظاهر وان أخذ بمعنى المدول كما هو الظاهر ينبغي أن يقيد بوجود الموضوع والا فالوجوبان المذكوران قد ترتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنافي في الصدق لكان اظهر كما في حواشي العنصر فتأمل

( قوله فانا اذا رأينا من بعيد شجراً ) قيل يرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة ولا ينبغي عليك رجوعه الى ما ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من حجر صورة انسان فالصورة الانسانية مرآة للملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في حكم الذهن بان تلك الصورة آلة للملاحظة ذلك الشبح المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة انسان كاللازمين لهذا التصور ولهذا قيل إن النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما وان المطابقة أيضاً من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهر الاندفاع بان الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس لا أن يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا ينبغي أن المطابقة مثلاً هو الايجاب والسلب دون ما يوجبها نعم يجوز أن يوصف بهما مجازاً باعتبار تميزه الا ان يراد بالمطابقة أن يتعلق بما في نفس الامر فليتهم



المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال ( واورد ) على الحد المختار ( العلوم العادية ) وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلاً بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهباً ( فانها تحتل النقيض ) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلاً في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة لماهية وما يتركب

( قوله وهي العلوم المستندة ) أي العلوم التي سببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها وابقائها على حالة وكيفية مخصوصة مع امكان كونها على خلاف ذلك فان قيل كيف يكون جريان العادة مفيداً للعلم مع احتمال جواز خرق العادة قلنا المنافي للعلم وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما ان الحس ونظر العقل يفيد العلم مع جواز الغلط فيهما والسر أن كثيراً من الامور الجائزة في أنفسها يعلم انتفاؤها في الخارج بالبداهة

( قوله يوجب ذلك الاحتمال ) لانه اذا كانت الجواهر متماثلة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية محتملة لان تنصف بالصفات الذهبية بخلاف ما اذا كانت متخالفة فان الجواهر التي يتألف منها الجبل يتمتع اتصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العلم بانه لم ينقلب ذهباً محتملاً للنقيض فلذا قال الشارح فاننا نأخذ الموضوع ماهو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلاني من غير ملاحظة خصوصية كونه جبلاً فلا يكون الحكم وارداً على خصوصية الجبل حتى لا يصح الحكم عليه بجواز كونه ذهباً قيل المتصف بالحجرية في نفس الامر هو مجموع جواهر مخصوصة مسماة بالجبل لا مفهوم الشاغل الذي جعل عنواناً وآلة للحكم فعلى تقدير تخالف الجواهر لم يحتمل النقيض في نفس الامر وهو ظاهر وأما الحاكم فالظاهر أنه اراد بالشاغل الفلاني العهد الخارجي فان اعتقد تخالفها بالحقيقة فلا يحتمله عنده أيضاً والا احتمله لكن لو أخذ الموضوع خصوصية الجبل لكان الامر كذلك فلا فرق بين أخذ الموضوع معيناً وبين أخذه مشتركاً في أن وصف الحجرية والذهبية لا يردان على موضوع واحد والاحتمال للنقيض على تقدير التخالف لا يكون الا على وجه الابدال غايه ما في الباب أن العنوان على تقدير كونه قدراً مشتركاً واحداً لا نزاع فيه أقول المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدراً مشتركاً ما صدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية الجبل فهذا العلم المتعلق به من هذه الحيثية يحتمل النقيض بان يتصف ما صدق عليه العنوان المشترك

( قوله فانها تحتل النقيض ) ينبغي ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى أو كصيب أي كمثل ذي صيب والمعنى فان متعلق تمييزها يحتمل النقيض لبلاطم ما سبق في التعريف من أن المعتبر عدم احتمال المتعلق لنقيض التميز وكذا الكلام في قوله والجواب احتمال العاديات للنقيض الخ أي احتمال متعلق تمييز العاديات فليفهم



منه الجبر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان  
الخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد أعده وأوجد بدله ذهباً ( والجواب )  
ان يقال ( احتمال العاديات للنقيض بمعنى ) انه ( لو فرض نقيضها ) واقعا بدلها ( لم يلزم منه ) أى  
من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم  
بشيء من طرفيه محالا لذاته ( غير احتمال ) متعلق ( التميز الواقع فيه ) أى في العلم العادي  
( للنقيض ) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد  
ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التميز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه  
في الحال كما في الظن أو في المال كما في الجمل المركب والتقايد ومنشأه ضعف ذلك التميز  
اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب ( وهذا ) الاحتمال الثاني المغاير  
للاول ( هو المراد ) من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذى ورد عليه النفي فيه ( وانه  
ممنوع ) ثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح

بالذهبية بخلاف ما اذا كان المحكوم عليه الجبل بخصوصيته فانه يمنع اتصافه بالذهبية في نفس الامر وعند  
الحاكم العالم بتخالفها

( قوله وانه ممنوع ثبوته ) لان الشيء الواحد كالجبل اذا علم كونه حجرا في وقت استحال أن يكون  
هو بعينه في ذلك الوقت ذهباً والا يمكن اجتماع النقيضين واذا علم بالعادة أيضاً كونه حجرا دائماً استحال  
أن يكون ذهباً في شيء من الاوقات وما ذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال كذا أفاده الشارح  
في حواشى مختصر الاصول وخلاصته أن المراد بعدم احتمال النقيض جزم العقل بان النقيض ليس واقعاً  
في نفس الامر البتة وان كان ممكناً في ذاته

( قوله وثبوت الاحتمال الاول الخ ) يعنى ان هذا التجويز جار في جميع الممكنات ولا اختصاص له  
بالامور العادية مع أن ما علم منها بالحس كحصول الجسم في حيزه لا يحتمل النقيض اتفاقاً فلا فرق بين  
أن يعلم كون الجبل حجراً مشاهدة وبين أن يعلم عادة في التجويز العقلي اللازم للامكان الذاتي ونفى

( قوله قلنا نحن نعلم بالعادة الخ ) يريد دفع ما يقال من أن ما تركب منه الجبل اذا كان مخالفاً في  
الحقيقة لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتنافيان  
فليس الحكم على الجبل بأحدهما محتملاً لنقيضه نعم يمكن أن يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف  
الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع انا تأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك  
بينهما كالشاغل للمكان الفلاني

( قوله وانه ممنوع ثبوته في العلوم العادية ) قيل فيه بحث لأن ما ذكره من مثال العلم العادي وهو

في شيء منهما (والمعاني خصت بالامور العقلية) كلية كانت أوجزئية اذ المراد بها ما يقابل  
العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حدة العلم (ادراك  
الحواس) الظاهرة لانه يفيد تمييزاً في الامور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري (انه)  
أى إدراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كما سيأتى (يطرح هذا القيد) فيقول صفة

الاحتمال بحسب نفس الامر مثلاً اذا وقع أحد طرفي الممكن فان قيس طرفه الآخر الى ذاته من حيث  
هو كان يمكنه في ذلك الوقت وان قيس الى ذاته من حيث انه متصف بذلك الطرف كان ممتنعاً  
لا بحسب الذات بل بحسب تعيينه بما ينافيه فهو امتناع بالغير وعلي هذا فالممكن المطابق يمكن تقيضه  
بالذات وهو معنى التجويز العقلي ويستحيل بالغير وهو معنى نفي الاحتمال هذا نهاية التحقيق الذي افاده  
الشارح في حواشى شرح مختصر الاصول

قوله الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهباً يحتمل ان يكون المخبر به في الحال أو المآل بأنبات  
الانقلاب نظراً الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية أو على اعدامه وایجاد الذهب  
بدله سواء قصد به اظهار المعجزة أو الكرامة أم لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بين  
ایجاب العادة حالا وما لا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق أن المراد عدم احتمال ان يتبدل التميز المتعلق  
بشيء ما دام ذلك الشيء وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التميز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التميز  
هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات فان العلم  
بكون الكل أعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءاً فاحتمال تبدله بتبدل الكلية  
والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه

قوله اذ المراد بها ما يقابل العينية) قبله برد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علماً  
كادراكك زيد قبل رؤيته واحساساً كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا يعلم تلك الجزئيات واجيب  
بان مثل زيد اذا أخذ جزئياً فعين وعلى وجه كلي فعنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلي كما  
سيصرح به في مباحث العلم فان قلت الامر في ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان  
المدرك في هذه الصورة أمر خيالي فلا يكون عيناً وهو لاشئ محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل  
من قبيل المعاني لكن بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال

(قوله ومن يرى أنه من قبيل العلم الخ) قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق أن اطلاق العلم  
على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده أن البهائم ليس من  
أولى العلم في شيء منهما لكن هذا المؤيد يدل على أن الادراك بالآلات الباطنة لا يسمى علماً بهما أيضاً  
لخصونه للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة

توجب تمييزاً لا يحتمل التقيض (ومنهم من يزيد قيداً) في الحد المختار (ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد) أي طرد الحد في جميع أفراد المحدود وجريانه فيها وشموله إياها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي (اذ يخرج) بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالعلم بآلنا ولذاتنا (وهذا) المختار انما هو حد للعلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالمعلوم (ومن قال انه نفس التعلق) المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي (حده بأنه تميز معني عند النفس تميزاً لا يحتمل التقيض) واعلم ان أحسن

(قوله مع الغنى عنها) اذ لا يفيد اخراج شئ ليس من افراد المحدود بخـل بالجمع لا أنه يخرج بعض افراد المحدود

(قوله فهو محمول الخ) فلا يرد أن الصواب بالعكس لان الطرد المنع والعكس الجمع (قوله ومن قال إنه نفس التعلق الخ) هذه العبارة تنادي بان التمييز في التعريف بمعنى الانكشاف التصوري لا تقيض له والانكشاف التصديقي أعني التفي والاثبات كل واحد منهما تقيض الآخر ومتعلق الاول لا يحتمل التقيض أصلاً ومتعلق الثاني قد يحتمله وقد لا يحتمله وليس المراد به في التصور الصورة على ما أفاده الشارح في حواشي شرح مختصر الاصول إذ حينئذ لا يكون العلم نفس التعلق ولعله لاجل هذا لم يتعرض هنا لبيان التمييز في التصور

(قوله تميز معني عند النفس) هذا مبني على ما قال الشيخ الرئيس إن التعليم والتعلم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وما ذكره المصنف في شرح مختصر الاصول من اتحاد الإيجاب والوجوب بالذات فالتمييز اذا اعتبر نسبتته الى النفس كان تمييزاً فلا يرد أن التميز صفة المعنى والعلم صفة العالم فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر والقول بان المراد بالتمييز ما به التميز أعني التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد مما لا يرضى به الطبع

(قوله ان أحسن ما قيل الخ) لعدم التعقيد فيه بخلاف التعاريف السابقة

(قوله مع الغنى عنها تخل بالطرد) ليس معني الغنى هنا أن في التعريف قيداً آخر يؤدي مؤداها ويقوم مقامها والا فالتعريف أيضاً بدونها يخل بالطرد بل انه لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل لها مضرة والا قرب أن يقال الغنى بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعاني تقابل العينية الخارجية فيخرجها والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنية كالعلم بآلنا ولذاتنا

(قوله اذ يخرج بها العلم بالجزئيات) اجيب بان من قيد المعاني بالكلية مال الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص أمر حادث اصطلاحياً والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر أشير اليه فيما سبق فان مراد الحجب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب أصل اللغة كما يدل عليه ما نقلته من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها (قوله بأنه تميز معني عند النفس الخ) فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتمييز صفة المعنى الذي هو

ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به  
فالذكر يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب  
والكلّي والجزئي والتجلى هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت  
به مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب  
واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام  
وانشرح تحل به العقدة

### ﴿ المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول أنه ﴾ أي العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات أيضا أو بالمعنى المفسر

( قوله والتجلى هو الانكشاف التام ) اما لان صيغة الفعل للمبالغة كالشكبر وإما لان المطلق ينصرف  
إلى الكامل

( قوله لمن قامت ) يخرج به النور فانه تجلى به لغير من قامت به واختار كلمة من لخراج التجلى  
الحاصل للحيوانات العجم

( قوله ليتناول الظنيات ) أراد بالظن هنا ما يقابل اليقين كما سيجيء في مبحث تعريف النظر فيشمل  
جميع التصديقات الغير اليقينية

( قوله أو بالمعنى المفسر ) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق أن لا يوجب الحكم  
ويوجبه وعلى تقدير كونه نفس التعلق أن لا يكون نفس الحكم وان يكون نفسه لان التميز عبارة عن  
النفي والانبات وهو الحكم

معلوم والقول بان تميزه عند النفس صفة العالم وان كان التميز المجرد صفة المعنى مدفوع بما حققه الشارح  
في أوائل البيان في حواشي المطول بل المراد ما به التميز أعنى التميز واعتمد فيه على ظهور المراد

( قوله والتجلى هو الانكشاف التام ) فان قلت التجلى هو الانكشاف مطلقاً فالتقييد بالتمام غناية في  
التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالتبادر من المطلق الكامل منه وخل التعريف على المتبادر مما يجب  
نعم يرد أن فيه جهالة لان تمامه عبارة عن أي شيء غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالية موجودة في  
التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عملاً دغدغة فيه لا حالاً ولا مآلاً فان قلت انتفاء الدغدغة  
في المآل لم يعلم قلت بما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه

( قوله ليتناول الظنيات ) انما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب  
وغیره مع تناول مطلق الادراك اياها لان شيئاً منها لا يطلب بالنظر من حيث هو كذلك لما سيجيء في

بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) أى إيقاع النسبة أو انتزاعها (فتصور) سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه أصلاً كالإنسان أو فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق أو انشائية كقولك إضرب أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور (والا) أي وان لم يخل عن الحكم (فتصديق) والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لانفس

(قوله ان خلا عن الحكم الخ) ان اراد به أن يكون الخلو عن الحكم معتبراً فيه يلزم أن لا يكون ما صدق عليه هذا القسم معتبراً في التصديق ضرورة أن تصورات الاطراف المعتبرة فيه انما يصدق عليها مطلق التصور لا التصور المقيد بعدم الحكم لانا عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه كما يشهد به الوجدان وان اراد به أن لا يكون الحكم معتبراً فيه سواء اعتبر عدم الحكم أولاً يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره والمحقق الرازي اختار الاول والعلامة التفتازاني اختار الثاني وكلاهما سمج والله أعلم بأسرار كلام عباده

(قوله او انشائية) أي النسبة التي لا تشعر بالنسبة الخارجية

(قوله أو نسبة خبرية) أي نسبة مشعرة بنسبة ما خارجية

(قوله والمتبادر من هذه العبارة) فيه بحث لان ذلك المعنى معنى خلا الموصول بالباء أو الى أومع في التاج يقال خلا به واليه ومعه بمعنى واحد ومصدره الخلوة وأما خلا الموصول بعن فمصدره الخلو المفسر بتهي شدن والمتبادر منه عدم الحصول فيه فعنى التقسيم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور وان لم يخل أى حصل فيه فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الامام

المرصد الخامس من هذا الموقف وهذا القدر يكفي وجهاً في عدم التعرض لها

(قوله ان خلا عن الحكم) اراد بالخلو عن الحكم على تقدير أن يفسر العلم بالحد المختار عدم ايجابه اياه

(قوله أو نسبة خبرية) قبل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجوازن

تكون بعينها استفهامية وأنت خبير بانه انما اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشآت وأما التي فيها فقد اندرج في قوله أو انشائية فلا محذور

(قوله كما اذا شككت الخ) فيه انه قد أخرج الشك من تعريف العلم المختار فكيف أدرجه هنا

في التصور مع دخوله في العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبنى على ما قاله الشارح في حواشي التجريد وكانت الشك عندهم يعنى عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراج هنا على مبنى على مذهب الفلاسفة والاقراب ان يقال الذي أدرج في التصور في صورة الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة

الحكم كما هو مذهب الاولاء ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما أى ادراكا لان النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق

( قوله ولا المجموع الخ ) اعترض عليه بانه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارنة للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا ضرورة الى ذلك وادعاء انه متبادر من عبارة التقسيم والكلام مبنى على هذا المتبادر قد لا يسلم بعد تسليم تبادل المقارنة لعدم الخلو ( قوله كما يشهد به الخ ) اذ لا يحصل لنا بعد تصور النسبة الا ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وادعائها

( قوله فالصواب الخ ) أى الصواب ان يجعل الحكم نفسه قسما من العلم اذ لو جعل معروضه او المجموع المركب منهما لم تكن القسمة حاضرة كذا نقل عنه وهذا مبنى على أن الحكم ليس داخل في التصور بالاتفاق وكيف يكون داخل فيه وقد اتفقوا على اكتساب التصور من المعرف والتصديق من الحجة ( قوله فالصواب الخ ) أى الصواب ان لا يجعل الحكم نفسه ولا المركب منه ومن غيره قسما من العلم واما اطلاق التصديق على التصور المقارن للحكم حتى ينقسم العلم الى تصور ساذج والى التصديق أى تصور معه حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب فجاء لكن يخالف وصف التصديق بالبداهة والظنية وغيرها فانها أوصاف للحكم لا للتصور المقارن له الا ان يتساح فيوصف ذلك التصور بوصف عارض له وانه تعسف قوله ( الى تصور ساذج الخ ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المنفرد عن معروضه بكاسب

( قوله ولا المجموع المركب الخ ) اعترض عليه بانه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارنة للحكم والجواب ان المتبادر من مقارنة الخروج فالكل لا يقارن الجزء بل بعض أجزائه ( قوله اذا جعل الحكم ادراكا ) اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لا نفسه كما هو على الحد المختار لا يتأتى هذا القول كما لا يتأتى على القول بفعليته

( قوله كما توهمه العبارات الخ ) قال الشارح في حواشى المطالع لآخرة بابهام تلك العبارات فان أهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل ويسمون القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول وفيه نظر اذ ليس الكلام فى لفظ الفعل والانفعال بل فى مثل الاسناد والايقاع ولا شك ان أهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة فى الكيف والانفعال الا مجازاً وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا تقرب لما ذكره نعم لو استدلل على فعلية الحكم بان أهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان فيما ذكره تقرب ظاهر ( قوله فالصواب ان يقسم العلم الخ ) فعلى هذا يلزم توقف التصديق على خمسة أشياء



كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فالعلم حينئذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركيبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم أودرا كما

مخصوص وقد جعل بعضهم لفظ العلم مشتركا بين المعروض وذلك العارض وقسم العلم اليهما فكانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق وتكلف آخرون بجعل الاشتراك معنويا فقالوا كان الاوائل قسموا المعاني الذهنية الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للصدق والكذب والى ما لا يجعله كذلك كالحديثات اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والنفي وغير ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما هذا كله على ان الحكم فعل والصواب خلافه كذا نقل عنه قوله ( كما وقع الخ ) وفي بعض النسخ كما ورد أى تقسيما مائلا لما ورد في الكتب المعتبرة كالشفاء والنجاة وان أوله المحقق الرازي بأن المراد أن العلم التصوري يحصل على وجهين وليس مراد الشيخ التقسيم بناء على أن الحكم عنده ادراك فبطل الحصر

( قوله فلا وجه له الخ ) أما اذا كان فعلا فلأن المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا وأما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وأيضاً على التقديرين لافائدة تركيب الحكم مع غيره لانه وحده ممتاز عما عداه بطريق كاسب كذا نقل عنه

( قوله كما ورد في بعض الكتب المعتبرة ) قيل عليه قاسم العلم الى القسمين المذكورين في بعض الكتب المعتبرة هو أبو علي بن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لافعل فما ذكره صلح لا عن تراض الخصمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حينئذ ان يقسم مطلق العلم الى القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصوري لا مطلق العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح فان أراد ببعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان أراد كتابه فالضمير في ورد راجع الى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الاستخدام اذ المراد حينئذ ورود تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبنى على ما ذكره الرازي في شرح المطامع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل ان العلم يقع على أحد الوجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وحكما وباعتبار حصوله في الذهن تصورا فراده بتصوره معه تصديق نفس الحكم وأطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية به يظهر انه يمكن رد قولهم العلم إما تصور سازج أو تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلي هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم المختار وينم الحصر لكنه خلاف المتبادر

( قوله فلا وجه له فعلا كان الحكم أو ادراكا ) قال رحمه الله أما اذا كان فعلا فلأن المركب من الادراك والفعل لا يكون ادراكا وعلما وأما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وأيضاً على التقديرين لافائدة



(وهما) أى التصور والتصديق (نوعان متميزان بالذات) أى بالماهية فانك اذا تصورت نسبة أمر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعاً فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعاً آخر من العلم ممتازاً عن الاول بحقيقته وجداناً (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور (المقصود الثانى العلم بالحادث) فيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (ينقسم الى ضرورى ومكتسب فالضرورى قال القاضى) أبو بكر في تفسيره (هو) العلم

(قوله أى بالماهية) لا يخفى أن تمايزهما بالماهية لا يصح على تقسيم المتن بناء على حمله على مذهب المتأخرين لان التمايز بين القسمين حينئذ يكون بأمر خارج وهو المقارنة بالحكم وعدمه وما ذكره الشارح انما يفيد تمايز العارض والمعرض لآتمايز القسمين فالتوجيه حله قوله بالذات على معنى بنفسه (قوله ولا يوصف) أى عند المتكلمين ولذا أخذوا في تعريفهما المخلوق وأما عند المنطقيين فداخل في الضرورى لعدم توقفه على نظرو لذا جعل المحقق الدواني المقسم شاملاً لهما ومن خلط بين الاصطلاحين وقع في ورطة الحيرة فقال الضرورى معتبر في مفهومه عما من شأن جنسه أن يكون حاصلًا بالنظر والعلم القديم ليس كذلك وهذا مع عدم دليله على هذا الاعتبار انما يتم لو كان علم الواجب مخالفاً بالجنس لعلم الممكن أما لو كان مخالفاً بالنوع فلا

(قوله الى ضرورى) قال الآمدى الضرورى يطلق على ما أكره عليه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل في الخمصة وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل والترك كحركة المرتعش واطلاق الضرورى على العلم بهذا الاعتبار الاخير فهو الذى لا قدرة للمخلوق على تحصيله

لا اعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق كاسب له هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم في التصور الساذج المقابل للتصديق فتأمل

(قوله متميزان بالذات) قد يمنع ذلك ويدعي ان التمايز ليس الا بالعوارض وأما الوجدان فربما لم يمنع به الخصم

(قوله نوعاً آخر من العلم) قد يمنع ذلك بجواز ان يكون الامتياز بالهوية أو بالعوارض كما سيأتى مثله في مباحث العلم والوجدان في مثله ليس ينفع لاجل واحد

(قوله ولا يوصف بضرورة ولا كسب) فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص الضرورى بالعلم بالحادث محل نظر قلت التقابل بين الضرورى والنظري تقابل العدم والمملكة والاستعداد المعترف به قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ماسيأتى تحقيقه وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجالس بينه وبين علمنا على أن كلا منهما لا يخلو

(الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعالم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) أى زوال العلم الضروري بعد حصوله (باضداده كالنوم والغفلة و) أورد أيضاً (أنه قد يفقد) العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) أى الاحساس (والوجدان) وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائماً ولا بعد حصوله (ولا يرد) على تعريفه ماورد عليه (اذ عبارته مشعرة بالقدرة) أى باعتبار مفهوم القدرة فى التعريف منفية فأنك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه أنه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه أنه لا يقدر عليه فراد القاضى ان الانفكاك عن العلم

(قوله وأورد عليه الخ) لا يخفى عليك ان خلاصة اليراد ابطال جامعية التعريف وهو حاصل بزوال العلوم الضرورية بطريان الاضداد سواء أريد بالانفكاك الانفكاك مطلقاً أو الانفكاك بعد الحصول وان قوله وأنه قد يفقد لا يفيد الا بطلان جامعيته على تقدير ارادة الانفكاك مطلقاً فهو تكثير لمواد النقض وليس ايراداً آخر فقوله وأورد أيضاً تقدير محله لانه يوهم انه عطف على أورد وان اللائق بتقديم قوله وأنه قد يفقد على قوله جواز زواله ليصير حاصله انه لا يمكن ارادة الانفكاك مطلقاً ولا ارادة الانفكاك بعد الحصول اذ لا فائدة بعد ابطال ارادة الانفكاك بعد الحصول فى ابطال ارادة الانفكاك مطلقاً الا أن يقال انه قدمه لان المتبادر من الانفكاك هو فقدان بعد الحصول فابطال ارادته أهم

(قوله وأنه قد يفقد الخ) فاذا حصل بعد فقدانه لا يصدق عليه انه علم لا نجد سبيلا الى الانفكاك عنه مطلقاً لانه قد انفك في بعض الاوقات فلا يرد انه فى وقت فقدان ليس بعلم حادث فهو خارج عن المقسم

(قوله فلا يكون العلم الضرورى لازماً الخ) الظاهر أن يقول فلا يكون العلم الضرورى لازماً لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا لادائماً ولا بعد حصوله لان منشأ الاعتراض ليس أخذ الزوم فى التعريف بل عدم وجدان الانفكاك الا أنه تسامح فوضع ما هو لازم عدم الوجدان مقامه اعتماداً على ظهور المقصود وفي تقديم قوله لادائماً ولا بعد حصوله اشارة الى ما قلنا من أن اللائق بتقديم قوله وأنه قد يفقد على قوله جواز زواله

(قوله فهم منه أنه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وههنا كذلك لان الانفكاك غير حاصل فى وقت حصول العلم الضرورى

عن ايها المحدث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما  
(قوله فهم منه أنه لا يقدر عليه فراد القاضى الخ) فيه بحث لاننا سلمنا ان هذا الكلام يفيد فى العرف نفي القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قيل فلان لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه أنه غير حاصل

الضروري لبس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكا كما مقدورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان أو غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله أراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور أو أراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله ( فان قيل فكذا النظري بعد حصوله ) أى هو أيضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول ( قلنا لا يلزم من عدم القدرة ) على الانفكاك عن النظري ( بعد حصوله عدم القدرة ) على الانفكاك عنه ( مطلقا ) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك

( قوله فان قلت النخ ) يعنى النقص المذكور وان اندفع بالنظر الى قوله لا يجده الخ لكنه باق بالنظر الى قوله يلزم ثم لا يخفى عليك ان تقرير الابراد بالنظر الى قوله لا يجده الى الانفكاك سيلا يستلزم استدراك لفظ الجواز في قوله جواز زواله كما يشير اليه قول الشارح وما ذكرتم من زواله بالاضداد فالاولى أن تقرير الابراد بالنظر الى قيد اللزوم المذكور في التعريف فان اللزوم ينافي جواز الزوال وانه قد يفقد فقدان المقتضى وتقرير الجواب بان القدرة معتبرة في التعريف فلما راد باللزوم امتناع الانفكاك المقدور وحينئذ لا يكون الابراد واحدا فتدبر

( قوله ثم قيده الخ ) بأن يكون قوله لا يجده الخ صفة للزوما فيكون المفعول المطلق للنوع كافى ضربت ضربا شديداً

( قوله فيكون آخر كلامه الخ ) بان يكون قوله لا يجده جملة لا محمل لها من الاعراب مفسرة لقوله يلزم والفرق بين الجوابين ان اللزوم على الاول محمول على المعنى اللغوي وعلى الثانى على المعنى الاصطلاحي ( قوله والفاء في قوله فكذا الخ ) يعنى ان الفاء الاول للدلالة على أن ما قبله مورد لهذا السؤال والفاء الثانى للدلالة على أن ما قبله أعنى الجواب منشأ لهذا السؤال وذلك لانه لما اعتبر نفي القدرة على الانفكاك حصل توهم صدقه على النظري بعد الحصول بخلاف ما اذا اعتبر عدم الانفكاك

له وغير قادر على تحصيله فتجوز صدق التعريف عند حصول أصل الانفكاك مع انتفاء القدرة اخراج له عن المتبادر

( قوله قلت لعله أراد باللزوم اثبوت مطلقا ) الحق الصريح هو الجواب الثانى لان المفعول المطلق مبين للمراد من عامله وأما ارادة الثبوت المطلق من اللزوم فن قبيل المجاز الخفى قريبته والاولى ان يجتلب في التعريف عن مثله

انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه (ونقول)  
نحن في تلخيص تعريف القاضى ( هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق ) فاذا لم يكن

( قوله ونقول نحن الخ ) لم يظهر لي وجه زيادة نحن في التاج التلخيص هويدا كردن فقيه اشارة  
الى أن التعريفين متحدان مفهومهما لا فرق بينهما الا باعتبار الخفاء والظهور فلا يرد انه لم يحمله على أنه  
تعريف برأسه كما هو الظاهر المتبادر وكون التعريفين متلازمين في الصدق لا يقتضى كون أحدهما مخصص  
الآخر كالتعريف المختار والاحسن للعالم  
( قوله هو ما لا يكون تحصيله الخ ) أي العلم بالحادث الذي لا يكون الخ فلا يرد العلم بالامور الغير  
المتناهية كالاعداد والاشكال

( قوله فاذا لم يكن تحصيله الخ ) وذلك لانه لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل  
مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فاندفع ماتوهم من منع الملازمة بأن العلم بالحسيات غير  
مقدور التحصيل لتوقفه على أشياء غير مقدورة ومقدور الانفكاك بترك الاحساس الذي هو مقدور  
الانفكاك لانا لانسلم ان الانفكاك عنه مقدور لانه يستلزم مقدورية ترك الانفكاك الذي هو التحصيل

( قوله هو ما لا يكون تحصيله مقدورا الخ ) الا أن قيد الحصول مراد ههنا بقريضة جعل الضروري  
من أقسام العلم بالحادث

( قوله فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا ) منع الملازمة بجواز توقف  
حصول شئ على أشياء بعضها مقدور كلاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان  
تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب في عدول المصنف الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره  
الشارح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكره في المقصد  
السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث  
يعجز عن الثقاب من جهة الى جهة أخرى فانه قادر حينئذ على الكون في مكانه باجماع منا ومن المعتزلة  
مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل القاضى خارجا عن هذا الاجماع وقد  
يجاب عن النع المذكور بان غير المقدور ينتفى مع انتفاء المقدور فتكون العلة الثامة للانفكاك عن العلم  
بمجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما والالزم التوارد المستحيل على ما سيأتي ان  
شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغيره مقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك في الصورة المذكورة  
لا يكون مقدورا أصلا وأنت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون اثباته خرط  
القتاد كيف وهذا مبنى على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا فيكون التحصيل  
حينئذ أيضاً مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بإيجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن ثمة ايجاب  
كما ان العلم النظري مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جرى العادة دون الايجاب  
والتوليد على أن زمان الحصول حينئذ معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت هي يدل على مجهوليته

تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سندكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته وألمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المهيولة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يحد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النبي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ( والبديهي

وقد اعترفت بأنه غير مقدور نعم الانفكاك عن الاحساس مقدور وهو لا يستلزم مقدورية الانفكاك عن العلم

( قوله لا تحصل بمجرد الاحساس ) والا لما عرض الغلط

( قوله بل تتوقف الخ ) فاذا تحققت تلك الامور مع الاحساس حصل العلم والا فلا وتلك الامور غير مقدورة لنا لان القدرة لا تتعلق الا بالعلوم وتلك الامور غير معلومة فقوله لانعلم ماهي جملة مستأنفة بيان لكون تلك الامور غير مقدورة وليس صفة لامور على ما فهم ثم اعترض بأنه اذا لم تكن معلومة كيف يحكم على غير المعلوم بأنها غير مقدورة

( قوله فانها تحصل الخ ) أي حصولها دأثر على النظر المقدور وجودا وعدما فتكون مقدورة لنا اذ لا معنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لا ينافي توقفها على تصور الاطراف الضرورية فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

( قوله وكالعلم بالامور التي الخ ) أي العلم البديهي واذا لم يكن له سبب صدق انه ليس تحصيله مقدورا لنا اذ لا معنى لكون العلم مقدورا إلا الاكون شبيه وطريقه مقدورا فان قلت أليس ذلك العلم حاصلانا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا له بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه ومعني كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام كما أشار اليه الشارح بقوله من غير استعانة بحس أو غيره أي من الاسباب

( قوله بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلم ماهي ) فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سياتي من قوله لجواز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فتأمل ( قوله بخلاف النظريات الخ ) يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها ان كان بطريق المدخلة في الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان تكون العلوم الضرورية التي تتوقف على قدرتنا في الجملة كانتتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى

ما يثبت مجرد العقل) أي يثبت بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً (فهو أخص) من الضروري وقد يطلق مرادفاً له (والكسبي يقابل الضروري) فهو العلم المقذور تحصيله بالقدرة الحادثة (واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضي قال الآمدى معنى تضمنه له انها محال لو قدر انتفاء الآفات وازداد العلم لم ينفك النظر

(قوله فهو أخص من الضروري) لانه الذي لا يكون تحصيله مقدوراً بأن لا يكون له سبب مقدور يدور معه وجوده وغيابه وذلك بأن لا يكون له سبب يدور معه وهو البدهي أو يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدوراً كالحسيات والتجريبات والعاديات وغير ذلك فاستقم فانه قد زل فيه أقسام (قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لاخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة (قوله لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح فانه ينفك النظر الصحيح عنه

ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك بل يتوقف على أمور خارجة عنها وان توقف عليها أيضاً في الجملة قلت ان الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا تتوقف على أشياء ضرورية كالمبادئ الضرورية مثلاً على ان عدم العلم بتلك الاشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا نسلم ان العلم بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة الخلق وأيضاً كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقذور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتي للبدهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافي ما سيحي من ان النظري والكسبي متساويان صدقاً اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات ويؤول ما سيذكره بما سندكره

(قوله فهو أخص من الضروري) فيه بحث لان البدهي على ما عرفه به ما يثبت العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدوراً والضروري غير مقدور فينبغي تناف ظاهر اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدوراً بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى التفات آخر وهلم جرا أو يقال الامور البدئية الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون وقت موقوف على أمور غير مقدورة أيضاً وقوله من غير استعانة بحس الخ كالتفسير لقوله بمجرد التفاته اليه وغيره في قوله من غير استعانة بحس أو غيره محمول على الغير من الامور المقدورة كالنظر والتجربة فتأمل

(قوله بالقدرة الحادثة) هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور تحصيله سواء أريد بالعلم القديم الصفة القديمة أو تعلقاتها اما على الاول فلأنها بطريق الايجاب كما سيأتي ان شاء الله تعالى وأما على الثاني فلما صرحوا به من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به

(قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) أي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا نقض بالمعدومات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي على ما ذكره الآمدى فلا يبطل طرد

الصحيح عنه بلا إيجاب وتوليد مع أنه لا يحصل الامعة (ولم تقل ما يوجب) النظر الصحيح كما قاله بعضهم (إذ ليس) إيجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقيبه بطريق المادة عندنا (و) لم تقل أيضاً (ما يحصل عقيبه) إذ يدخل في الحد (حينئذ) (بعض الضروريات) اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والنم ونحو ذلك (فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواء فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلنا يني بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور (فهو) أى النظرى (عنده الكسبي وتعريفهما متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على أنه

( قوله مع انه لا يحصل الامعة ) متعلق بـ ينفك أى مع عدم انفكاك النظر عنه يكون مختصاً حصوله بالنظر خرج به العلم بالعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر لكنه لا اختصاص له بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشيء سواء كان العلم بالشيء حاصل بالنظر أو بدون ولا يخفى أن تضمن الشيء للشيء على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلا يرد أن دلالة التضمن على القيد خفية

( قوله غير مقدورين ) لكونهما فعل الغير

( قوله لاحتياجها الخ ) فلا يكون مقدورا للمخلوق لان المراد منه أن يكون مقدورا لكل أو الأكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يني مزاجه بالمجاهدات الشاقة فاندفع ما قيل ان الاحتياج المذكور يقتضى صعوبة الحصول لاعتدله ليخرج عن المقدورية

( قوله ولا معنى لكون العلم الخ ) اذ لا قدرة عليه الا باعتبار التحصيل بسبب من الاسباب

التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر كالعلم بان لنا لذة في هذا النظر لكن يرد على القاضى العلم بالعلم الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عنده كما سيأتي في موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه نظريا كما نقل عن الرازي ولا يخفى بطلانه أو يقيد الترتب بوجه مخصوص

( قوله لاحتياجها الى مجاهدات الخ ) قد يناقش فيه بأن الاحتياج الى ما ذكره يقتضى صعوبة الحصول لاعتدله ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدءا لمعنى في الحيوان به يمكن أن يصدر عنه أفعال شاقة بل النوجه التام الاستتبع للالهام استتباعا عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء الهند طريق مقدور أيضاً وسيأتي تمة لهذا الكلام

( قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح ) مبني على ما أشرنا إليه من أن التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر في البديهيات اعتباره في الحسيات



يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه ( جملة أخص ) بحسب المفهوم ( من الكسبي لكنه ) أى النظرى ( يلزمه ) أى الكسبي ( عادة بالاتفاق ) من الفريقين ( المقصد الثالث ) ان كلا من التصور والتصديق بمضه ضروري بالوجدان ( فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراتها وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه ) ( واذلولاه ) أى لولا ان بمضامن كل منهما ضرورى ( لزوم الدوراً والتسلسل ) اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظرياً فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستنداً الى تصور أو تصديق آخر هو أيضاً نظرى مستند الى

( قوله فان كل عاقل الخ ) أشار بذكر كل الى أن الوجدان المذكور معلوم الاشتراك بين الكل فيكون حجة بخلاف الوجدان الذي لا يقطع باشتراك فانه لا يكون حجة على الغير الا بعد اثبات الاشتراك ( قوله واذلولاه الخ ) استدلال على تقدير النزول عن كونه ثابتاً بالوجدان بناء على ما ذهب اليه بعضهم من كون الكل ضرورياً أو التصورات ضرورية

( قوله ضرورى بالوجدان ) ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند يحدد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما أنكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح فى حواشى شرح المختصر وبهذا يعلم أن التشبث بالوجدان تارة يسمع فى باب المناظرة وأخرى يرد بانه ليس بحجة على الغير وكان السر فى ذلك أن الاحكام متفاوتة جلاء وخفاء فيدور عليه القبول وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بأنها لا تسمع فى محل النزاع وأخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمعتدب فى مباحثهم ثم من المعلوم ان مانحن فيه من المقام الذي يقبل فيه

( قوله واذلولاه الخ ) هذا استدلال على المدعى بعد النزول عن دعوى الضرورة الوجدانية أو ينييه على الحكم البديهي وبالجملة الغرض منه الزام الخصم أيضاً فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت ان لزوم الدور أو التسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق وأما على تقدير نظرية كل أفراد العلم المفسر بالحد المختار فلا يجوز أن تكون التصديقات اليقينية نظرية وتكتسب من الظنيمات البديهية اذ لاشك أن تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما فى العلم اليقيني الحاصل بالتواتر قلت النظوفى الظان لا يفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد فى مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر فى بعض كتبه ان لزوم الدور أو التسلسل انما يتم فى التصورات مطلقا وفى التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادئ للمطالب مما لا بد منه وهو نظرى على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق لكان لزوم أحد الحالين بالنظر الى التصديق بالنسبة بحاله فيتم الدليل فى كلا القسمين

غيره من التصورات أو التصديقات فلما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب أو يتسلسل الى مالا يتناهى ( وهما يمنعان الاكتساب ) لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وحينئذ يلزم أن لا يكون شئ من التصور والتصديق حاصلنا وهو باطل قطعاً ( لا يقال ) اذا فرض أن الكل نظري ( فهذا ) الذى ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل وكونهما مازعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شئ من الادراكات حاصلنا ( أيضاً نظري ) على ذلك التقدير وحينئذ ( يمتنع اثباته ) لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظرياً ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاماً كذلك يستلزم المحال المذكور ( ولانا نقول ) ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات ( نظري ) وغير معلوم ( على ذلك

### ( عبد الحكيم )

( قوله فاما أن يدور النح ) قال قدس سره اعلم ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم في التصورات مطلقاً وفي التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهى واعترض عليه بان التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات فيلزم الدور أو التسلسل وان جوزنا اكتساب التصديق من التصورات والجواب ان اللازم في الاكتساب نفس المناسبة لا العلم بالمناسبة فيجوز أن يكتسب التصديق من تصور يكون مناسباً لذلك التصديق وان لم يعلم مناسبته له ( قوله لانهما باطلان النح ) لا يخفى أنه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف وهما يمنعان الاكتساب اذ يكفي أن يقال اذا حاولنا تحصيل شئ منهما يلزم الدور أو التسلسل وهما باطلان فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلا ممتنعا فيلزم أن لا يكون شئ منهما حاصلنا فالأوفق للمتن أن يقال وهما يمنعان الاكتساب لاستلزام الدور وحصول الشئ قبل نفسه والتسلسل حصول ما لانهاية له وهما محالان ولا يتعرض لبطلانهما بالبراهين

( قوله فهذا الذى ذكرته ) أى التصورات والتصديقات المعتمدة في هذا القياس الاستثنائي

( قوله والحاصل النح ) قرر الاعتراض بالنقض ليجب الجواب المذكور لانه منع

( قوله لانا نقول النح ) منع لقوله وحينئذ يمتنع اثباته يعنى ان تلك القضايا وتصوراتها نظرية على هذا التقدير لافى نفس الامر ولا نسلم أن يكون اثباتها بنظري آخر حتى يلزم الدور أو التسلسل اذ المحتاج في حصوله الى نظري ماهو غير معلوم في نفس الامر وهذه ليست كذلك وبهذا القدر يندفع النقض الا أنه قصد المستدل اثبات مطلوبه أعنى ابطال نظرية الكل فقال فيبطل ذلك التقدير أي اذا كانت تلك القضايا معلومة في نفس الامر غير معلومة على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلا لاستلزامه خلاف الواقع

التقدير (لاني نفس الامر) بل هو معلوم لنا في نفس الامر (فيبطل ذلك التقدير) لاستلزامه خلاف الواقع أعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذي ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) أي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ حينئذ يجب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب (لاعلى من يجحددها مطلقا) أي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر أيضاً فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال أراد ان ماذ كرهناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها

(قوله والحق الخ) يعني اذا اردو السؤال المذكور بطريق النقص يمكن التفتي عنه بالمنع المذكور وأما اذا أورد بطريق المنع فلا يتم الدليل المذكور الا اذا اعترف المانع بمعلومية تلك القضايا في نفس الامر وأما اذا منع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلا سبيل للمستدل الا السكوت (قوله بان تلك القضايا) فاللام في قوله بالمعلومات للعهد (قوله معلومة عليه) أي على ذلك التقدير (قوله فكيف الخ) عطف على قوله فلا تكون معلومة عليه داخل تحت الزعم كأنه قيل فزعم انه كيف يجوز التمسك بها في ابطال ذلك التقدير (قوله اذ حينئذ يجب الخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف (قوله فلا كلام) في انه يجوز التمسك بها (قوله كان ذلك التقدير الخ) اذ الامور الواقعة في نفس الامر متجامعة (قوله بان لنا معلومات الخ) فاللام في قوله بالمعلومات للجنس

(قوله وقد يقال أراد الخ) فان قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها فلا يتم دليلنا حجة عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام المص على هذا القبيل قلت مدار نفي معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا بالاعتراف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة في الاستدلال

كسبية وذلك لانا اذا أثبتنا حينئذ ان الكل من كل منهما ليس كسبياً لزم ان يكون بعض كل منهما ضروريا وامامنا يحدد المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورة البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على أن تصور العلم ضروري (وبعضه نظري بالضرورة) الوجدانية أيضاً فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العلم حادث الى نظر وكسب (المقصد الرابع) في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة وهي (أي تلك المذاهب بتأويل الطرائق) (أربع) المذهب (الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس) من

(قوله لانا اذا أثبتنا الخ) هذه الشرطية صادقة وان لم يكن مقدمها صادقا فان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها فاقبل لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدلتنا بها فلا يقوم حجة عليه حينئذ فلا وجه لحل كلام المصنف على هذا القول ليس بشئ لان ورود المنع على صدق المقدم لا يدفع ورود هذا الاعتراض على تقدير صدقه على الدليل المذكور

(قوله بالضرورة الوجدانية) يعني أن مقابلة الضرورة بالوجدان وان كان ظاهر الدلالة على ان يكون المراد بها غير الوجدان بناء على ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص الا ان المراد بها هو الخاص بمعونة المقام ونص هنا بالضرورة تنبيهاً على ان هذا الوجدان لا خفاء فيه بخلاف الاول ولذا اختلف فيه كما سيبيح في المقصد الذي يليه

(قوله بتأويل الطرائق) جميع طريقة ليصح تذكير أربع فانه ينظر في تذكير العدد وتأنيته الى واحد المعدود ان كان جمعاً لا الى لفظ المعدود

(قوله بالضرورة الوجدانية) دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة من ان الثاني ليس بالوجدان وتنبيه على أن مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهي أن ضرورة البديهي بادرأك عدم النظر فهي أنسب بالوجدان الذي هو الادراك الباطني وضرورة وجود النظري تتحقق وجود النظر الذي هو أنسب بادرأك العقل أو الحس الظاهر الذي يعرف مبادئ النظر على أن في العبارة الاولى حذراً عن شناعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة

(قوله بتأويل الطرائق) وجه التأويل أن الواجب في العبارة أربعة لان المذكر بالتاء فأول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لانها جمع طريقة قال في شرح الملبواعلم ان اعتبار لحق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعاً لفظاً وواحدة مؤنثاً غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكراً أثبتت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات في جمع حمام أو لم يكن

أصحابنا ( وهو قول الامام الرازي ) وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا ( وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه ) أي توقف بعض من الكل أو توقف العلم ( على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية ) بلا مخالفة معنوية لانا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكننا نعني بالكسبي المقدور لنا متعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل المعلوم كلها ضرورية لانها إما ضرورية ابتداء أو لازمة عنها لزوما ضروريا فانه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت بأسرها ضرورية وقال ناقده أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سمي كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول أبي الحسن الاشعري ( وفرقة تمنع ذلك ) أي توقفه على النظر ( وهؤلاء ان أرادوا ) بعدم توقفه ( أنه ) أي العلم ( لا يتوقف على النظر وجوبا ) اذ ليس بينهما ارتباط

( قوله أي توقف بعض النخ ) يريد أنه لا يجوز رجوع الضمير الى الكل باعتبار كل واحد وهو ظاهر فاما ان يرجع الى البعض المفهوم من الكل أو الى الكل لكن توقفه باعتبار البعض أو الى العلم المفهوم من كون الضروري قسما منه

( قوله قال الامام الرازي النخ ) تأييد لما تقدم فان ما نقله من المحصل يدل على انقسام العلم الى الضروري ابتداء والى ما لازم منه لزوما ضروريا وهو الكسبي عندنا وقول ناقده قد يسمي كل اليقينيات ضروريا يدل على اطلاق الضروري عليهما بمعنى انه لا تأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع في حيص بيص فقال يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعدم قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقده لدلالتهما على أن المراد بالضروري معنى القطعي لاما يقابل النظري فان الإشارة الى ما ليس في الشرح أثر منه لا معنى له ( قوله دون البديهي ) والالم يصح تقسيمه الى القسمين

( قوله أي توقف بعض من الكل الخ ) يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجوعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المحمول أعني الضروري لان المراد به هو المفهوم

( قوله قال الامام الرازي الخ ) يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعدم قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ناقده لدلالتهما على ان مراد الامام بالضروري معنى الاضطراري لاما يقابل النظري

عقل يوجب ذلك ( بل ) يتوقف عليه ( عادة أو ) أرادوا به ( ان العلم ) الحاصل بعد النظر ( غير واقع به ) أي بالنظر ( أو ) غير واقع ( بقدرتنا ) على وجه التأثير ( بل بمخلق الله تعالى )  
 فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة ( فهو مذهب أهل الحق من الاشاعرة ) واحترز  
 بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل  
 التولد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالوا باستلزام النظر للعلم  
 وجوباً من غير أن يكون النظر علة أو مولداً ( وان أرادوا ) بعدم توقفه عليه ( أنه لا يتوقف  
 عليه أصلاً ) أي لا تأثيراً ولا وجوباً ولا عادة ( فهو مكابرة ) وغالفة لما يجده كل عاقل من أن  
 علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها ( المذهب الثاني ) في هذه المسئلة ( ان  
 التصور لا يكتسب ) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضرورياً حاصلًا بلا اكتساب ونظر  
 بخلاف التصديق فإنه ينقسم الى ضروري ومكتسب ( وبه قال الامام الرازي ) واختاره  
 في كتبه ( لوجهين أحدهما أن المطلوب ) التصوري ( اما مشعور به ) مطلقاً ( فلا يطلب )

( قوله أو أرادوا الخ ) الفرق بين الوجود الثلاثة انه على الاول نفي للتوقف الوجوبي مطلقاً سواء  
 كان سبباً أولاً وعلى الثاني نفي للتوقف السببي وعلى الثالث نفي التوقف كناية عن نفي التأثير لاستلزام  
 التأثير التوقف

( قوله بذلك ) أي بقوله أهل الحق

( قوله بخلاف التصديق الخ ) لان ما يتعلق به التصديق أعنى النسبة أسر واحد معلوم تصور أعجول  
 تصديقاً فلا تجري الشبهة المذكورة فيه وكذا الثانية وهو ظاهر  
 ( قوله ان المطلوب التصوري ) ماخصه انه لو كان المطلوب التصوري مكتسباً لما امتنع طلبه والتالي  
 باطل اما الملازمة فظاهرة وأما بطلان التالي فلأن المطلوب التصوري اما مشعور به أو غير مشعور به

( قوله أو أرادوا الخ ) الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى  
 جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يجمع ظاهراً توقفه عقلاً  
 على نظرنا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منهما مذهب أهل الحق  
 لان عدم الاشارة الى شيء ليس اشارة الى عدمه فتأمل

( قوله بل كل ما يحصل منه الخ ) قيل لم لا يجوز ان يحصل شيء منه بطريق ان يترتب أشياء يري  
 انه هل يؤدي الى شيء أم لا فيتفق ان يؤدي الى تصور مخصوص نعم يمكن الالتزام لمن يقول بالطلب  
 ( قوله ان المطلوب التصوري اما مشعور به الخ ) قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع  
 جريان الدليل فيه أجيب بان ما يتعلق به التصديق كالتقصية أو النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع

لحصوله بناء على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (أولاً) يكون مشعوراً به أصلاً (فلا يطلب أيضاً لأن المفعول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس بالطلب (نحوه) بالضرورة أيضاً) (وأجيب) عن هذا الوجه (بأن الحصر) أي حصر المطلوب التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه أو غير مشعور به أصلاً (ممنوع لجواز أن يكون معلوماً) ومشعوراً به (من وجه دون وجه) آخر ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يمتنع طلبه (فعاد) الامام (وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقاً والوجه المجهول مجهول مطلقاً فلا يمكن طلب شيء منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المفعول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال (لأنسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً) أي من جميع الوجوه (فإن المجهول مطلقاً ما لم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شيء مما يصدق عليه) من ذاتياته أو عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد يصور شيء) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فإن) الوجه

وكل منهما يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه وبما حررنا يدفع ما قيل لم لا يجوز أن يحصل شيء فيه بطريق أن يترتب أشياء يري أنه هل يؤدي إلى شيء أم لا فيتفق أن يؤدي إلى تصور مخصوص (قوله بكنهه) قدر هذا اللفظ ليصح مقابله بقوله ولا شيء مما يصدق عليه فإن هذا أيضاً تصور للذات إلا أن المراد به ولا شيء مما يصدق عليه من حيث أنه يصدق عليه والقرينة على هذا التقدير ما تقرر من أن العام إذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص ووقع في بعض النسخ ولا شيء مما يصدق عليه فهو تقدير للمعطوف

(قوله فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات الخ) أشار بقوله فرضاً إلى أن اعتبار مجهولية الذات بطريق

التوجه إليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فإن ما يكون مجهولاً بحسب التصور يكون مجهولاً مطلقاً إذ لا علم قبل التصور وحاصله أن متعلق التصديق يجوز أن يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور

(قوله بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه) الواقع في بعض نسخ المتن ولا شيء بالبلاء الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعييناً لما عطف عليه قوله ولا شيء وفي بعض النسخ ولا شيء بالرفع عطفاً على ذاته فيتوجه على ظاهره أنه يشعر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافياً لمجهوليته المطلقة وليس المنافي لها إلا تصور له ولو بوجهه والتوجيه أن مراده شيء مما يصدق عليه من حيث أنه يصدق عليه فيتم التقريب

(قوله فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة) قال في شرح المقاصد هذا تحقيق لما هو المهم



(المجهول) فرضا (هو الذات) والحقيقة التي تطالب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم) بعض الاعتبارات الثابتة له (الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له أو عرضيا له) (كما يعلم الروح) مثلا (بأنها شيء به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة) مخصوصة (هذه) الأمور المذكورة (صفاته فتطلب تلك الحقيقة) (بمعناها) لتصور بكنهها أو بوجه أتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من أثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) أي

التمثيل اهتماما بشأن ما هو الأهم أعنى اكتساب التصور بحسب الحقيقة وفي شرح المقاصد مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف انتهى وهذا بناء على أن تصور الشيء بحقيقته حصول الشيء بنفسه فلا يمكن طلب حصوله باعتبار حصول أمر عارض له إذا كان حاضرا لا يطلب بشيء آخر يكون آلة لحضوره فليس المطلوب الا ثبوت ذلك العارض له وكونه وجهان وجوه فآله التصديق

(قوله ومنهم من أثبت النخ) اعلم انهم اختلفوا في علم الشيء بالوجه وعلم وجه الشيء فقال من لا تحقيق له انه لا تغاير بينهما أصلا وقال المتأخرون بالتغاير بالذات اذ في الاول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آلة للملاحظة الشيء والشيء معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات الى الشيء ذي الوجه وقال المتقدمون التغاير بينهما بالاعتبار اذ لاشك في أنه لا يمكن ان يشاهد بالضحك أمر سواء الا أنه اذا اعتبر صدقه على أمر واتحاده معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشيء بالوجه واذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية اذا علمت هذا فاعلم ان عود الامام إما مبنى على عدم التغاير مطلقا وتقريره أن الشيء المشعور به من وجه دون وجه لا يطلب بوجهه لان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول فلا يطلب شيء منهما فلا يمكن طلبه وإما مبنى على رأي المتقدمين وتقريره ان المطلوب اذا كان مشعورا به بوجه دون وجه كان المعلوم والمجهول في الحقيقة هما الوجهان لكن من حيث صدقهما على ذلك الشيء

أعنى امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبية على أن مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وفي المنبه عليه بحث ظاهر اذا اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث انه آلة للملاحظته ومرآة بتعرف حاله به فيكون المطلوب التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض أنقص من التصور بالكنه لا ينافي كون الاول مطلوبا قد يتماق به الغرض دون الثاني والاولي ان تعيين جهة المجهولية للذات لكونها أغلب وأنسب لمن هو بصدده معرفة حقائق الاشياء فلذا حمل الشارح الذات في عبارة المص على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطلوب حتى يشمل أنواع التعريفات كما سيأتى مثله على أن فيه تنبيها على التوجيهين

الوجه المعلوم والوجه المجهول (أمرأ ثالثاً) هو المطلوب (يقومان) أي الوجهان (به) وهذا القيد اعني قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزاوة لجواز أن يكون أحد الوجهين جزءاً وإطلاق القيام عليه مستبعد جداً إلا أن يراد به الحمل (ولاحاجة) في دفع هذه الشبهة (اليه) أي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا أردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم

واتحادهما به والمعلوم معلوم مطلقاً والمجهول مجهول مطلقاً لا يمكن طلب شيء منهما فان أجيب على رأى المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف وهو انا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقاً لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوماً من حيث الاتحاد بذلك الشيء والمجهول مجهولاً من تلك الحيثية كان الوجه المجهول معلوماً من حيث اتحاد الوجه المعلوم به ولا معنى حينئذ لجواب فقد المحصل اذ المطلوب ليس أمراً ثالثاً عندهم وان أجيب على رأى المتأخرين فالجواب ما ذكره في النقد وهو انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب الامر الثالث الذي هو ذو الوجهين فكما ان الوجه المعلوم صار آلة لملاحظة الشيء ومראה لاكتشافه كذلك يطلب ذلك الشيء بان يصير أمراً آخر آلة لملاحظته ومראה له وتفصيله ان عارض الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً والشيء مغفولاً عنه بالكلية وقد يجعل آلة لملاحظته وحينئذ يكون معلوماً باعتبار ذلك العارض مجهولاً باعتبار آخر فيتحده المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية أخرى ولا استحالة فيه ولا معنى حينئذ لجواب المصنف اذ ليس المطلوب عندهم الوجه حتى يجاب بان الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً فتدبر والله الموفق وأما ما ذكره الشارح من انه الزام للامام حيث اعترف بمغايرة الوجهين لذى الوجهين ففيه ان العبارة المشعرة بالتغاير ليس الا قوله لكن لما اجتماعاً في شيء واحد اذ لا بد من التغاير بين الغارف والمظروف وهو لا يقتضى التغاير بالذات لجواز ان يكون مراده لما اجتماعاً في شيء واحد هو الكل من حيث هو كل بل نقول لا بد من حمل كلامه على ذلك اذ لو حمل على التغاير بان ذات لم يتم التقريب اذ لا يلزم من انتفاء الاجمال في الوجهين انتفاء الاجمال في الشيء ذي الوجهين وحينئذ لا يتم الالتزام اذ ليس في الحقيقة الا الوجهان ولا يمكن طلب شيء منهما

(قوله مستبعد جداً) اذ القيام بمعنى العروض والحصول به ممتنع في الجزء وأما بمعنى الاختصاص الناعت أو التبعية في التحيز فلا أنه لا تتصور التبعية والتبعية الا بعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر ولا يعقل وجود الكل بدون الجزء ولاجل الخفاء في عدم صحة المعنيين الآخرين قال مستبعد جداً دون غير صحيح

(قوله أحد الوجهين جزء الخ) في كونه جزءاً كفاية في ان القيام هنا غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءاً

أى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات  
 أى ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضا من ان يكون أمر ماضدق عليه معلوما لنا ليصح  
 به توجيهنا اليه وطلبنا إياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات أى بعض  
 اعتبارات ذات المطلوب الذى هو المجهول ولا خفاء فى أنه ليس هناك أمر ثالث يتعلق به  
 غرضنا حتى يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين فإن قلت قد يطلب مفهوم  
 الانسان من حيث هو هو وقد يطلب وجهه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه  
 من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الانسان الذى هو المطلوب  
 ووجهه المجهول الذى باعتباره صار مطلوباً ووجهه المعلوم الذى به أمكن طلبه قلت مفهوم  
 الانسان بحسب ذلك الوجه الذى طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس  
 لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت  
 الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره فى مسألة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على  
 سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال  
 فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن أن العلم الجملى نوع  
 يفاير العلم التفصيلى فانه قد اعترف عنه هناك بأن الشئ المعلوم من وجه والمجهول من وجه  
 يفاير الوجهين فالزم ههنا بأن المطلوب التصورى ليس أحد الوجهين بل الشئ الذى له ذاك  
 الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال فى نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو  
 حقيقة الماهية المعلومه ببعض عوارضها فكتفى بالوجهين (وقال ببعض المتأخرين) هو المولى  
 شرف الدين المراغى ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياساً مقسماً

( قوله كانت قياساً مقسماً ) أى كانت مشتملة على قياس مقسم فان ما ثبت به بطـالان التالى قياس  
 مقسم والشبهة فى نفسها قياس استثنائى كما عرفت وفيه بحث لانه يمكن تقريرها هكذا لو كان التصور

( قوله ولا خفاء فى أنه ليس هناك أمر ثالث ) قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالمشئ بالنسبة الى  
 الانسان كذا نعلمه قبل ان يصير آلة للملاحظة أمر ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالمشئ فيه ملحوظ  
 وآلة ملاحظة حاصلة فى هذا الآن ونطلب شيئاً آخر هو آلة ملاحظة أخرى للمحوظنا ولا فساد فى  
 كون الشئ الواحد ملحوظاً بمجهتين والواقع ليس الا هذا فليتأمل

( قوله قياساً مقسماً ) القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقترانى مركب من منفصلة وحليات بعدد

من منفصلة ذات جزئين وهو من حليتين هكذا المطلوب التصوري امامشعور به واماغير  
مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري  
يتمتع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحليتان معالكن قولنا ( كل  
مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس  
المستوي لعكس نقيض كل ) منهما ( ينافي الآخر ) فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى  
قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوى الى قولنا بعض  
غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا أخص من نقيض الثاني فينا فيه وكذا الثاني ينعكس  
بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوى  
الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو أخص من نقيض الاول فينا فيه أيضا واذا

مكتسبا لما امتنع طلبه لكن التالي باطل لان المطلوب لابد ان يكون معلوما ومجهولا ولاشئ من التصور  
كذلك لانه اما معلوم مطلقاً أو مجهول مطلقاً

( قوله وهذا العكس الخ ) قيل ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الاخرى فلا حاجة الى  
اعتبار العكس المستوي وليس بشئ لان المستدل لا يعترف بالمنافاة بينهما فانه يقول ان كل مالا يمتنع طلبه  
فهو غير مشعور به ومشعور به كالمطلوب التصديقي وقد بين شارح المطالع عدم اجتماعهما في الصدق  
بان ضم عكس نقيض احدهما الى عين الاخرى لينتج المحال هكذا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور  
به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه ينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه  
( قوله اخص من نقيض الثاني ) لان نقيضه سالبة جزئية أعني ليس كل ما هو غير مشعور به يمتنع  
طلبه وهذه موجبة جزئية معدولة تقضى وجود الموضوع

أجزاء الانفصال والتأليفات بين الحليات وأجزاء الانفصال متعددة النتيجة وكأنه انما يسمى مقسما لان  
الحليات منقسمة على أجزاء الانفصال

( قوله اذ العكس المستوي لعكس نقيض الخ ) لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس  
نقيض الآخر فلا حاجة الى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوي وكأنه أراد أن يثبت التنافي تصرح  
احدى المقدمتين واعلم ان لعدم صدق الحليتين معا وجهها آخر غير ما ذكره المصنف وهو أن عكس  
نقيض كل واحدة منهما ينتظم مع عين الاولى قياسا منتجا للمحال فيقال مثلا كل مالا يمتنع طلبه  
فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فينتج كل مالا يمتنع طلبه يمتنع طلبه وعلى هذا  
( قوله وهذا أخص من نقيض الثاني ) لان نقيض الثاني سالبة لا يحتاج الي وجود الموضوع وهذا  
معدول محتاج اليه

كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا ( فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة ) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان ( و ) اجيب ( بتقييد الموضوع فيهما بالتصور أخرى ) أى نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وحينئذ تنعكس الحلية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض مالبس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحلية الثانية لان موضوعه أعم من موضوعها ألا ترى أن مالبس تصورا

( قوله الى موجبة كلية ) معدولة وأما انعكاسها الى موجبة كلية سالبة الطرفين كما أثبتته شارح المطالع فلا يفيد ههنا لان الموجبة السالبة الطرفين في حكم السالبة البسيطة في عدم اقتضاء وجود الموضوع حينئذ يجوز ان يقال يصدق عكس نقيض كل منهما ولازمه بانتفاء الموضوع فلا ينافي الاصل المتقضى لوجود الموضوع وكذا ضم عكس نقيض كل منهما مع عين الاخرى لا ينتج لانتفاء ايجاب الصغرى وبما ذكرنا تبين ان الجواب المذكور تام وان دفع ما قيل ان قولنا كل مالا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به لازم قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه سواء سمي عكس النقيض أولا وهذا القدر كاف في امتناع اجتماع المتقدمين على الصدق لانه ان أراد انه بمعنى العدول لازم له فقير مسلم لان الشئ اما مشعور به أو غير مشعور به وكل منهما مما يمتنع طلبه فليس لما لا يمتنع طلبه فرد حتي يصدق الايجاب العدولي وان أراد بمعنى السلب فسلم لكن لا يفيد ما صرفت

( قوله واجيب بتقييد الموضوع الخ ) وعندي جواب آخر عن الاعتراض وهو ان القضية المأخوذة في القياس قولنا كل مشعور به مطلقا أي من جميع الوجوه يمتنع طلبه وعكس نقيضه كل مالا يمتنع طلبه ليس مشعورا به مطلقا وعكسه المستوى بعض مالبس مشعورا به مطلقا لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الاصل لجواز صدقه باعتبار ان يكون ذلك البعض مشعورا به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديقي

( قوله مما لم يقم عليه برهان ) أى على زعمهم والا فقد أبد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي أوردها الكاتب وههنا بحث وهو ان المتأخرين استدلوا على ان الموجبة لا تنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم اللزوم في بعض المواضع لكننا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفي في بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل مالبس بحيوان ليس بانسان اطلاق عليه العكس في الاصطلاح أم لا بل هو عكس اصطلاحى كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكفى في اثبات المطلوب المدعى فالحق ان الجواب هو الثاني واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازى عنه فليطلب من شرح المطالع

مشعوراً به جاز أن لا يكون تصوراً أصلاً وان يكون تصوراً غير مشعور به ونس على ذلك حال الحلية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض مالمس تصوراً غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه أعم من موضوع الحلية الاولى فلا منافاة بينهما ﴿ الوجه الثاني ﴾ من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال ( الماهية ) أى المفهوم التصوري ( ان عرفت ) وحصلت بالكسب والنظر ( فاما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج ) منها سواء كان خارجاً بتمامه أو ببعضه ( والاقسام ) بأسرها ( باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها ) لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهية ( واما الثانى فلان جميع الاجزاء نفسها ) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه ( والبعض ) من اجزاء الماهية ( ان عرفها وانها لا تعرف ) بالتخفيف من المعرفة ( الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف ) ذلك البعض ( نفسه وقد أبطل والخارج ) أى وعرف الجزء الخارج هو منه ( وسيبطل ) وهذان المحذوران

( قوله أى المفهوم التصوري ) أى مامن شأنه ان يتصور وقائدة التفسير اخراج المفهوم التصديقي فان الامام قائل باكتسابه والقريئة على ذلك التفسير قوله ان عرفت ( قوله فاما بنفسها ) أى من غير تصريح بالجزء فيخرج عنه التعريف بجميع الاجزاء ويدخل في قوله بجزئها سواء كان الخ فيشمل المركب من الداخل والخارج كالرسم النام ( قوله وعرف الخ ) لما كان اللازم من تعريف البعض للخارج تعريف الشيء للخارج وما سيبطله هو التعريف بالخارج والتعريف للخارج لا يستلزم التعريف بالخارج فان الجزء اذا عرف الكل فهو تعريف للخارج وليس بالخارج جعل الشارح قوله الخارج صفة جرت على غير ما هي له فالمستتر فيه

( قوله أى المفهوم التصوي ) فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشيء مابه الشيء هو هو سواء وجد الفاهم أو لم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم أو لم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت أراد بالمفهوم مامن شأنه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل ( قوله فلان جميع الاجزاء نفسها ) فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشيء لاجزؤه وحمل الجزء على مالمس بخارج لا يلائم جعله قسماً للتعريف بالنفس قلت أراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكوراً في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقال التعريف بالنفس فتأمل

( قوله أى وعرف الجزء الخارج هو منه ) صرف العبارة عن ظاهرها دفعاً لما يقال الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج

انما يلزم ان كان ذلك البعض معرفاً لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءاً منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفاً لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لا يعرف) الماهية (الا اذا كان شاملاً لافرادها دون شيء مما عداها) ليكون مميزاً لها عن جميع ماسواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولى (يتوقف على تصورهما وأنه دور) لتوقف تصور الماهية حينئذ على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورهما (وتصور ماعداها مفصلاً وأنه محال) لاستحالة احاطة

راجع الى البعض دون موصوف الخارج وهذا بناء على مذهب الكوفيين من انه لا يجب ابراز الضمير فيما لا يرتفع اللبس بالابراز كما نص عليه في الرضى وحمل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامح ولعل وجهه انه لا يجوز اشتغال أحد الجزئين على الآخر لامتناع التكرار في الذاتى فيكون كل منهما خارجاً عن الآخر فالتعريف للخارج مستلزم للتعريف بالخارج هنا

(قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها) اذ لو لم يعرف شيئاً من اجزائها كانت الماهية معلومة بجميع اجزائها بدبهة أو بشيء آخر أو مجهولة فلا يكون الجزء المعروف معرفاً لها  
(قوله لان كل جزء النخ) والالزم التكرار في الذاتى فلا يكون الذاتى ذاتياً  
(قوله شاملاً لافرادها) معلوماً شموله واختصاصه ليكون مرجعاً لا اعتباراً للتعريف دون ماعداها  
(قوله مفصلاً) اذ لو لم يعلم مفصلاً لاحتمل وجوده في بعض ماعداها فلم يقصد التمييز التام

(قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها) اذ لو لم يعرف شيئاً من الاجزاء بان كانت باسمها معلومة أو بان تبقى مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفاً سبباً لمعرفة الماهية وموصلاً الى تصورهما فلا يكون معرفاً اذ لا معنى للمعرف الا الموصل

(قوله واما غيره فيلزم التعريف بالخارج) فان قلت الجزء المعروف وان كان غير المعروف وخارجاً عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعروف مركباً من المعروف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان التجأ على ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه يبقى الاحتمال المذكور خارجاً عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريف المركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء لجزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون المعروف هو المجموع من حيث هو مجموع لاشي من اجزائه فهو الجواب الحق على ماسبأني من الكلام الآتى في تقرير الاعتراض

(قوله والعلم بذلك الاختصاص الخ) فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكرراً ظاهراً ولو قال الا اذا علم شموله لافرادها دون شيء مما عداها لم يرد هذا



الذهن بما لا يتناهي تفصيلا ( وأجاب عنه بعض المتأخرين ) يعني صاحب نقد المحصل ( بأن ) جميع أجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد ( من أجزائها ) ( مقدم ) عليها بالذات ( فكذا الكل ) يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لا متنازع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع أجزائها ( قلنا ) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة ( الماهية لو كانت غير جميع الأجزاء فاما معها ) أي فاما ان يكون تحصل الماهية مع الأجزاء واذ ليست تلك الأجزاء تمامها فلا بد هناك من أمر آخر معتبر في ذاتها ( فلا تكون ) جميع الأجزاء ( جميعا ) هذا خلف ( أو دونها ) أي أو يكون تحصلها بدون الأجزاء وقطع النظر عنها ( فلا تكون أجزاء ) لاستحالة تحصل الماهية بدون أجزائها والظاهر في العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الأجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعاً أو خارجا عنها فلا يكون أجزاء ( و ) قلنا في دفعه بطريق المناقضة ( لا يلزم من تقدم كل ) من الأجزاء على الماهية ( تقدم الكل عليها ) فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان في الأحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول

( قوله قلنا الخ ) الاعتراضات الثلاثة مبنية على حمل الجواب الذي ذكره ناقد المحصل على المعارضة لدليل مقدمة من مقدمات شبهة الامام وهي قوله جميع أجزاء الشيء نفسه وان ترك دليلها بناء على دعوى الظهور كما يشعر به قول الشارح فجاز تعريفها بجميع أجزائها لكن لاختفاء في جواز حمله على المنع والسند بل الحق ذلك وحينئذ يحمل الجواب الاول على اثبات المقدمة الممنوعة وأما الثاني والثالث فغير موجه واما حمل ما ذكره صاحب النقد على النقض على ما فهم فغير موجه لانه ذكر دليلا برأيه على عدم النفسية ولم يثبت ان دليل الامام يستلزم المحال

( قوله بطريق المعارضة ) فيه انه اذا كان المذكور في النقد معارضة كيف يمكن دفعه بطريق المعارضة فان المعارضة للمعارضة لا تسمع الا ان يقال لما لم يستدل أولا على تلك المقدمة فكان المعارض مستدلا على ابطالها فكان هذه المعارضة معارضة للدليل لامعارضة للمعارضة

( قوله وأجاب عنه بعض المتأخرين الخ ) قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الأجزاء لا منعاً وسنداً والا لكان الكلام الآتي عليه كلاماً على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزمت الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الأجزاء على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه

كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزءا لنفسه ثم أنه أيد هذه المناقضة بقوله (والا) أى وان لم يصح ما ذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل عليه (تقدم الكل) أى كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن أن يحمل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان أراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه (وان أراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما أراداه أعنى الاجزاء المادية وحدها (جميعا) حقيقة بل بعضا داخلا فى القسم الثانى (ولا كافية فى معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضى الارموي (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) ومحصله على ما خلاصه فى بعض كتبه أن جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات إلا أنها متغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعروف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس فى ذلك تقدم شئ على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت فى ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت) فى الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها ببعض (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهى) فذلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعنى ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل

(قوله يعنى ان تلك الصور النخ) لما كان المستفاد من ظاهر المتن عدم التغاير بالذات بين الاجزاء والماهية والمستفاد مما ذكره القاضى التغاير بين تصورات الاجزاء وتصور الماهية صرفه الشارح الى

(قوله فان أراد هذا المجيب الخ) اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان أراد الاجزاء المادية الخ محذوف ومثله غير عزيز فى التراكيب لكن القول بالجزء الصورى رأى الطوسي ومن تبعه ومختار الشارح ان الصور الاجتماعية ليست بجزء لامن الحدود ولا من الحد كما ستطلع عليه

(قوله والكلام فيه) لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثانى وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام

(قوله يعنى ان تلك الصور المجتمعة الخ) لما كان ظاهر كلام المصنف يفيد القدح فى كون مجموع

عينا كما ستعرفه ( لان ثمة مجموعا ) من التصورات ( يوجب ) ذلك المجموع ( حصول شئ آخر ) في الذهن ( هو الماهية ) أى تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالأخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصداً ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية ولكنه الحاصل بالاكتساب من تصورى الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها ( فالمعرف ) للماهية ( مجموع أمور كل واحد منها متقدم ) على الماهية وله مدخل فى تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل فى الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذى هو جميع تلك الامور وترتيبها وما أحسن ما قيل \* حدثت تصورات مجموع تصورات محدود ( وهذا ) المجموع وتعريفه للماهية فى الذهن ( كالأجزاء الخارجية وتقويمها للماهية ) فى الخارج ( فلها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى أنه مامن جزء ) من الاجزاء الخارجية ( الا وله مدخل فى التقويم والكل ) أى جميع الاجزاء مجتمعا ( هو الماهية ) بعينها ( لا انها تترتب عليه ) أى على جميع الاجزاء فكما أن

ما هو المقصود من ان الاجزاء المستحضرة من حيث انها مستحضرة هي الصور وان قوله فهم الماهية على حذف المضاف أى تصورها

( قوله بل عينا ) أى تصور الماهية عين الماهية بالذات ويمكن ان يعبر عنه بالماهية فلا حاجة الى حذف المضاف غاية ما فى الباب ان يراد من حيث قيامها بالذهن ( قوله كما ستعرفه ) أى فى بحث العلم من ان العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فن حيث القيام بالذهن يسمى علما ومع قطع النظر عنه يسمى معلوما

الاجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع أعنى الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد القدر فى ذلك المتبادر حيث قال يعنى ان تلك الصور الخ وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله أى تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد وأشار بقوله بل عينا الى ان المقصود الاصلى ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبها على اتحاد العلم والمعلوم

( قوله فكما ان جميع الاجزاء الى قوله أمر خارج عنها لازم لها ) فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية لازما لها تكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين تكون الماهية حاصلة من غير أثر للنظر والاكتساب اذ لاشك فى حصول الشئ عند حصول جميع اجزائه فما معنى

جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزء منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه أمر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضى محتملا لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه جزماً بل أشار بقوله والحق الى إشعاره بما ليس حقاً ( وستراه ) أي الامام الرازي ( يطرد هذه المغلطة ) الثانية ( في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء

( قوله هذه المغلطة الثانية الخ ) فيه بحث اما أولاً فلان ايراد هذه المقدمة في أثناء الجواب عن الشبهة لا وجه له حينئذ وأما ثانياً فلان ما نقله الشارح في الوجود مما لا مناس له بهذه الشبهة بحسب الظاهر فكان على الشارح ان يبين ان ما ذكره في الوجود مرجعه هذه الشبهة وان وقع فيها تغيير ما واما ثالثاً فلانه على هذا التقدير لا فائدة في قوله وستراه الخ وماتوهم من انه نقض لشبهة الامام فليس بشيء لانه لا دخل لطرده الامام في كونه نقضاً ولانه انما يكون اشارة الى النقض لوقال بطرد هذه الشبهة بعينها في نفي التركيب الخارجي لانه بالتغيير لا تبقى تلك الشبهة فيجوز ان يكون استلزامها لنفي التركيب بواسطة ذلك التغيير وعندى في حل هذه العبارة ان قوله هذه المغلطة اشارة الى الغلط في الفرق بين جميع الاجزاء والكل الذي هو الماهية ولذا عبر عنه بالمغلطة وفائدة قوله وستراه الخ الاشارة الى ان ما ذكرناه من تحقيق الفرق يدفع ما أورده في نفي التركيب عن الوجود وغيره فلا يفيد مرة ثانية بل يكتمل فيه عن الجواب اجمالاً وبيان طرد هذه المغلطة في نفي التركيب عن الوجود ان قوله كان الوجود محض ما ليس بوجود انما يتم لو كان جميع الاجزاء التي فرضت غير وجودات عين الوجود الذي هو مجموع الاجزاء والا فاللازم ان يكون جميع اجزاء الوجود محض ما ليس بوجود وكذا قوله فذلك الزائد هو الوجود مبنى على ان تلك الاجزاء نفس المجموع للاجزاء وهي ليست الوجود فيكون الزائد هو الوجود فتدبر والله الموفق

ما سيذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما يحصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها

( قوله وستراه الخ ) قيل فائدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي على المتمسك الثاني بانه لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحسن شاهد بالتخلف فليس بصحيح ففيه ان النقض انما يصح لو لم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغيير فيلتنقض المغير لا الاصل على ان التغيير في حد ذاته أخرج عن الاصل بالكلية فقوله لتغيير ما ليس كما ينبغي الا انه لما أراد ترويج النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية وهو الطرد هو ان يقال ان الاجزاء تحصل الكل والكل مرتب على ما يحصله ذهنا كان كما في التعريف أو خارجاً فتأمل

بتغيير ما) فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلاً ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها أمر زائد كان الوجود محض مالم يس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خير بأن هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقاً سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا أنه قيده به إشعاراً بأن هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقاً مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج (هذا) أى هذا كما ذكرناه (أو نختار أنه) أى تعريف الماهية (بعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنياً عن التعريف) بان يكون تصوره ضرورياً

(قوله ان كانت اجزاؤه وجودات) أى ما يصدق عليه الوجود صدق الذاتي سواء كان تمام ماهيتها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالعدد أو داخلاً فيها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالنوع (قوله ساوى الجزء كله في تمام الماهية) أى الجزء بلا واسطة ان كانت مختلفة بالعدد وبواسطة ان كانت مختلفة بالنوع فيلزم ان لا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلا ويلزم تقدم الشيء على نفسه كما في المباحث المشرقية

(قوله وان كانت غير وجودات) أى لم يصدق عليها صدق الذاتي (قوله أمر زائد) أى عارض كما يدل عليه قوله معروضاته (قوله لا اجزاؤه) وقد فرض انها اجزاؤه هذا خلف وبما حررنا لك ظهر ان الدليل المذكور تام على نفي التركيب لولا عدم الفرق بين جميع الاجزاء والكل (قوله وانت خير الخ) فيه بحث لان دلالة على نفي التركيب لا ينافي ما ذكره المصنف من طرد الامام اياه في نفي التركيب الخارجي حيث قال الوجود بسيط فلا يحد فان مقصوده انه بسيط في نفسه فالمراد بالتركيب الخارجي التركيب الخارج عن الذهن لا التركيب في الاعيان اذ لاسترة في عدم كون الوجود مركباً في الاعيان

(قوله اشعار الخ) فيه بحث اما اولاً فلان الاشعار المذكور خفي غاية الخفاء واما ثانياً فلانه حينئذ يكون ترك التقييد بالخارجي مشعراً بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقاً واما ثالثاً فما فائدة الاشعار والحال انه قد صرح فيما بعد بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات المعلومة التركيب

(قوله أو نختار انه الخ) لا يخفى ان القدر في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التفعي عن الاشكالات كلها

(أو) يكون (معرفاً بغيره) ان كان تصوره نظرياً وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعاً لا يقال لابد ان يعرف شيئاً من أجزائها وذلك امان نفسه أو غيره فيلزم أحد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها الا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من أجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه لغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعروف للماهية معرفاً بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بمخالفته الى تعريفه به قلت ويعود اليه أيضاً الجواب برمته (أو) نختار

(قوله لا يقال لابد الخ) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الاجزاء  
(قوله ان الجزء الصوري الخ) يعنى ان الجزء الصوري في المركبات كالسرير والبيت علة لحصول الماهية اذ الصوري مابه الشيء بالفعل وليس علة لحصول شيء من اجزاء المركب اما للجزء المادي فلتقدمه على الصوري واما للصوري فلا امتناع عليه الشيء لنفسه واذا كان الجزء الصوري علة لحصول المركب الخارجى مع عدم كونه علة لشيء من أجزائه فليجزئ مثله ذلك في المركب الذهني فان الوجود الذهني بمثابة الوجود الخارجى وما ذكره سابقاً من ان اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها مع بعض كانضمام الصوري مع المادى خارج عن الماهية فلا منافاة فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله ما ذكرتموه) من ان معرف الماهية لابد ان يعرف شيئاً من اجزائها  
(قوله لغيره) باللام الجارة لأن الكلام في تعريف الجزء لشيء من اجزاء الماهية الذى هو خارج فضمير هو راجع الى البعض الذى رجع اليه الضمير في تعريفه وضمير عنه الى غيره ليكون التعريف بالخارج

(قوله فان قلت الخ) اعتراض على قوله أو يكون معرفاً لغيره وليس متعلقاً بقوله ومن التزم على ماوهم فصحف قوله لغيره الذي هو خارج عنه الى الباء الجارة نظراً الى هذا السؤال  
(قوله عاد الاشكال الخ) أى الاشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله ويعود اليه أيضاً

(قوله الا يرى ان الجزء الصوري الخ) قيل أراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والانضمام اللازم له لاحقيقة كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قبيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجى وما صرح به في أول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها فقيه ان حديث العلية حينئذ لا يكاد يصح وقيل هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق  
(قوله عاد الاشكال بمخالفته) حذافير الشيء أعاليه ونواحيه ويقال اعطاء الدنيا بمخالفاتها أى

(أنه) أي تعريف الماهية (بالخارج) عنها (ويجب) في تعريفه إياها (الاختصاص) فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح أن يكون معرفا لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فانه ليس شرطاً في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج إياها (فلا دور) يتوقف (على تصور ماعداها باعتبار شامل له) أي جملاً (لا) على تصور ماعداها (مفصلاً وانه) أي تصور ماعداها باعتبار شامل (ممكناً كاختصاص) أي كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ماعداها من الاحياز) التي لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا جملاً باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) أي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والناقص معاً لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما أيضاً (أو الخارجة

الجواب برمته فانه ما أجاب عن التعريف بنفسه ولا يجوز حمله على الاشكال المتعلق بالخارج فقط على ما فهم لانه يستلزم استدراك قوله بمحذافه ورمته

(قوله اذا كان لازماً لها) أي شاملاً لجميع أفرادها فعنى اللزوم للماهية ثبوته لها في ضمن جميع الافراد بان لا يوجد فرد من أفرادها بدونه فآله الى الشمول وانما حملناه على ذلك اذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة اذا كانت شاملة

(قوله بحيث ينتقل الخ) وكان غافلاً عن اختصاصه وعدم اختصاصه فلا يرد انه لو لم يعلم الاختصاص احتمل عدم الاختصاص عنده فلا يفيد التعريف بالتمييز التام

(قوله فان قيل الخ) استدلال آخر على امتناع الاكتساب في التصور بابطال التعريف بالجزء والخارج بناء على انه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه

باسرها والواحد محذوف وأراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى لا الاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان الفرض انه معرف بغيره فلا يحسن ان الغير اما نفسه أو غيره أو جزء أو خارج عنه

(قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ) فان قلت معرفة الاختصاص يقتضى كون ذلك الوجه مختصاً فينقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل قلت الجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف لاني كل وجه فتأمل



ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعالم بالماهية فالماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية لها لامتناع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن حاصلة فلا يتصور التعريف بها قطعاً واما اذا لم يكن حصولها ضرورياً بل كسبياً فلا يحتاج حينئذ الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم تكن مستلزمة للعالم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (فلنا) في الجواب عن هذه الشبهة

(قوله ضرورة) قيد به لان الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب في التصور فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله فالماهية معلومة معها) أى مقارنة معها في الحصول بحيث لا تنفك عنه ولا يتخلل بينهما زمان فلا يرد ان الماهية الزمانية متنوعة لان العلم باللازم غيب العلم باللزوم والماهية الذاتية لا تنافي كونها معرفة للماهية اذ المعروف ما يستلزم معرفته معرفة الشيء لا ما يتوقف معرفته على معرفته

(قوله فلا تعرف الماهية بها) أى بتوسطها وجعلها آلة للمشاهدة فانه يقتضى عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية

(قوله اما اذا لم تكن الخ) لا يخفى ان حاصل الاستدلال انه لا شيء من التصورات يمكن نسب بالامور الداخلة أو الخارجة اذ لو اكتسب شيء منها فلا يخلو اما ان تكون الامور الداخلة فيه والخارجة عند معلومة ضرورة ومستلزمة للعلم أولاً وعلى كلا التقديرين يمتنع التعريف اما على الاول فلا امتناع تحصيل الحاصل واما على الثاني فان لم تكن تلك الامور معلومة فظاهر وان كانت معلومة بالكسب يحتاج الى معرف آخر فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى أمور يكون حصولها بالضرورة فالملازمة بين المقدم والتالي ظاهرة اذ المقدم المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في ماهية ما كسبية لا في كل ماهية فلا يرد منع الملازمة بان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في المعروف كلها كسبية وليس لها اختصاص بعرف دون معرف آخر والكلام في التحصيل التصوري مطلقاً لانه مبنى على توهم ان المدعى ابطال الموجبة الكلية وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل في بيان بطلان التالي أعنى قوله أو ينتهي الى ما حصوله ضروري من انه خلاف المفروض والعجب ان هذا القائل جعل بيان بطلان التالي بانه يستلزم خلاف المفروض جواباً عن النع المذكور المورود على الملازمة

(قوله قلنا الخ) حاصله انها ليست مستلزمة مطلقاً حتى تكون الماهية معلومة معها ولا غير مستلزمة مطلقاً حتى يمتنع التعريف بها بل مستلزمة مجتمعة غير مستلزمة متفرقة والتعريف لتحصيل ذلك الاجتماع

(قوله ان كانت حاصلة ضرورة) لا يخفى استدراك قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المص كما سنذكر مثله في موقف الجورم (قوله أو ينتهي الى ما حصوله ضروري) واذ لا انتهاء لمنافاته الفرض تعيين التسلسل الخلال وفيه

(المستلزم) للعلم بالماهية (حضورها معارضة وأنه) أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة أو الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا منتبها الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بأمور أخر فاذا جمع الاجزاء بأسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه أكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتأتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله أن يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصداً فاذا استحضرت ولو حظت

(قوله بوجه أكمل) كونه أكمل مما سبق بناء على ان الشيء اذا انكشف انكشافاً قويا عند النفس لا ينكشف بعده بالانكشاف الضعيف فتصور الشيء بالوجه الاعم بعد تصوره بالوجه الاخص ليس الحاصل فيه الا التصديق بثبوت ذلك الوجه الاعم له وقيل المراد بالوجه الاكمل مجموع الوجهين السابق واللاحق

(قوله قد لا تكون ملحوظة قصداً) بان تكون حاصلة بتتبع بعض المعاني المقصودة (قوله فاذا استحضرت الخ) هذا في المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر واما في نفس المعرفة ففي التعريف اللفظي عند من يقول بافادته التصور فانه ليس فيه الا احضار ذلك المعنى الحاصل في ضمن هذا اللفظ المعروف

المطلوب وبهذا سقط ما يقال ليس للانتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة المأخوذة في المعرفة كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في في التحصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية الى الخارجة الضرورية أو بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحدة من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين بانفراده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة والخارجة واختيارانه بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان أصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا والظاهر ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضروري فتأمل

(قوله فاذا استحضرت ولو حظت قصداً الخ) هذا الجواب يتأتى في المركب أيضاً لكنه عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعاني البسيطة انما يتصور في التعريف بالخارج أو ببعض الاجزاء اذ المعنى البسيط المعروف لا يكون نفس المعروف والالزم تعريف الشيء بنفسه ولا تفصيل فيه ليتمكن اعتبار المغايرة بالاجمال

قصداً أفادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادراً جداً \* المذهب الثالث في هذه المسئلة ( ان ما اعتقاده لازم ) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به ( نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري ) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ( ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجمالاً ) كما ذهب اليه الاشاعرة ( أو عقلاً ) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها ( ولا شيء من غير المقدور كذلك ) أى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف ( احتج ) لهذا المذهب ( بأنه ) أى بأن ذلك اللازم المذكور ( لو لم يكن حاصلاً ) بالضرورة بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر ( كان العبد مكلفاً بتحصيله ) بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية ( وأنه ) أى التكليف بتحصيله ( تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الأمور ) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ( لا يعلم التكليف قطعاً ) لاهذه الأمور ولا يغيرها واذا لم

( قوله مما يتوقف عليه الخ ) لما كان ما اعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقادات بل العمليات لان اعتقاد حقيقتها لازم خصه بما يتوقف عليه التكليف فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث انه مكلف فالحثية للتعلييل فيؤل الى ما ذكره الشارح  
( قوله نحو اثبات الصانع ) أى نبوته وكذا الحال فيما سأتى والمراد بالصفات الصفات التي يتوقف عليها التكليف

( قوله ويبطله الخ ) قدم الابطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه باى وجه يحتاج به عليه  
( قوله ان معرفة الله تعالى الخ ) لا يخفى ان كون المسائل التي يتوقف عليها التكليف أعني وجوده وعلمه وقدرته وارساله الرسل ضرورية لا ينفي كون معرفة الله واجبة اجمالاً فلعلمه يستثني تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجه بأنه لو لم يكن ضرورياً كان العبد مكلفاً بتحصيله فانه يشعر بأنه على تقدير كونه ضرورياً ليس العبد مكلفاً بتحصيله

( قوله حاصل بالضرورة ) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به ولذا قيد الشارح النظرى بقوله يتوقف حصوله على النظر فما قيل ان الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف وهم  
( قوله ليثبت به الشرائع الخ ) بناء على ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب بوجوبه

والتمصيل فليس هناك الا ان تكون الماهية غير ملحوظة قصداً أو تلاحظ قصداً وتسمية هذا القدر كسباً واعتباراً به معرف ومعرف بما لا يرضى به أحد  
( قوله لا يعلم التكليف قطعاً الخ ) قيل ان الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه بقوله

التكليف أصلاً كان غافلاً وتكليف الغافل لا يجوز اجماعاً (والجواب أن الغافل) الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً (من لا يفهم الخطاب) أصلاً كالصبي والمجنون (أو) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له أنك مكلف) كالذي لم تبلغه دعوة نبي قطعاً فإن هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الأول اتفاقاً ولا على الثاني عندنا (لأن لا يعلم أنه مكلف) مع أنه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً فإنه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين) اذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولأن) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف

(قوله أن الغافل الخ) يعني أن الغافل الذي حكم عليه بأنه لا يجوز تكليفه اجماعاً له فردان أحدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه والاجماع على الحكم باعتبار عنوان الغافل لا ينافي الاختلاف في صدقه على بعض الأشياء فلا ينافي قيد الاجماع بقوله ولا على الثاني عندنا وما قيل إن المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين لأن كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعاً حتى ينافيه فلا يخفى ركاكته إذ المحكوم عليه بعدم الجواز اجماعاً ليس إلا الواحد المعين فلا فائدة لضم النوع الآخر إليه والحكم على سبيل الإيهام

(قوله فإنه غافل الخ) أشار بذلك إلى أن الجواب بالترديد وحاصله أنه إن أريد بالعلم في قوله لا يعلم التكليف التصور نمنع الصغري أعني قوله لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف لأن تصور التكليف لا يتوقف على التصديق بالأمور المذكورة وإن أريد به التصديق نمنع الكبرى أعني قوله وإذا لم يعلم التكليف أي لم يصدق به كان غافلاً فإن الغافل من لا يفهمه أو لم يقل له أنك مكلف وإن أريد به التصديق اليقيني كما هو اللازم من الحد المختار فدائرة البحث أوسع لجواز أن يكون ظاناً بالتكليف أو مقلداً به وإنما لم يقيّد الشارح التصديق باليقيني لأن الغافل في الاصطلاح هو الغافل عن التصور

(قوله عطف على ما تقدم الخ) فهو دليل ثان لقوله لأن لا يعلم أنه مكلف وحاصله أن اشتراطه يستلزم الدور فالجواب بأن مراد الجاحظ أن الموقوف عليه لوقوع التكليف وهو لا يتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لا أساس له أصلاً

ولأن العلم بوقوع التكليف إلى آخره فيرد أنه لم لا يكفي الظن أو التقليد وأيضاً الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم أن لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فإن قلت إذا كان الموقوف عليه ضرورياً يكفي للتكليف التنبيه عليه قلت له عدم الاصغاء حينئذ فتأمل

(قوله والجواب أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً الخ) فإن قلت قيد الاجماع مناف لقوله ولا على الثاني عندنا لدلالته على عدم الاجماع في الثاني قلت المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين إلا أن كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعاً حتى ينافيه فتأمل

قصداً أفادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادراً جداً \* المذهب الثالث في هذه المسئلة ( ان ما اعتقاده لازم ) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به ( نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري ) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ( ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجمالاً ) كما ذهب اليه الاشاعرة ( أو عقلاً ) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها ( ولا شيء من غير المقدور كذلك ) أى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف ( احتج ) لهذا المذهب ( بأنه ) أى بأن ذلك اللازم المذكور ( لو لم يكن حاصلاً ) بالضرورة بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر ( كان العبد مكلفاً بتحصيله ) بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية ( وأنه ) أى التكليف بتحصيله ( تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الأمور ) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ( لا يعلم التكليف قطعاً ) لاهذه الأمور ولا يغيرها واذا لم

( قوله مما يتوقف عليه الخ ) لما كان ما اعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقادات بل العمليات لان اعتقاد حقيقتها لازم خصه بما يتوقف عليه التكليف فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث انه مكلف فالحيثية للتعليل فيؤل الى ما ذكره الشارح  
( قوله نحو اثبات الصانع ) أى نبوته وكذا الحال فيما سياتى والمراد بالصفات الصفات التي يتوقف عليها التكليف

( قوله ويبطله الخ ) قدم الابطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه باى وجه يحتاج به عليه  
( قوله ان معرفة الله تعالى الخ ) لا يخفى ان كون المسائل التي يتوقف عليها التكليف أعني وجوده وعلمه وقدرته وارساله الرسل ضرورية لا ينافي كون معرفة الله واجبة اجمالاً فلعلمه يستغنى تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجة بأنه لو لم يكن ضرورياً كان العبد مكلفاً بتحصيله فانه يشعر بأنه على تقدير كونه ضرورياً ليس العبد مكلفاً بتحصيله

( قوله حاصلاً بالضرورة ) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به ولذا قيد الشارح النظرى بقوله يتوقف حصوله على النظر فما قيل ان الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف وهم  
( قوله ليثبت به الشرائع الخ ) بناء على ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب بوجوبه

والانفصيل فليس هناك الا ان تكون الماهية غير ملحوظة قصداً أو تلاحظ قصداً وتسمية هذا القدر كسباً واعتباره معرفة ومعرفة مما لا يرضى به أحد  
( قوله لا يعلم التكليف قطعاً الخ ) قيل ان الكلام في العلم المفسر بالحد المختار كما يشير اليه بقوله

التكليف أصلاً كان غافلاً وتكليف الغافل لا يجوز اجماعاً (والجواب أن الغافل) الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً (من لا يفهم الخطاب) أصلاً كالصبي والمجنون (أو) يفهم ذلك ولكن (لم يقل له أنك مكلف) كالذي لم تبلغه دعوة نبي قطعاً فإن هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الأول اتفاقاً ولا على الثاني عندنا (لأن لا يعلم أنه مكلف) مع أنه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً فإنه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين) إذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولأن) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف

(قوله أن الغافل الخ) يعني أن الغافل الذي حكم عليه بأنه لا يجوز تكليفه اجماعاً له فردان أحدهما متفق عليه والآخر مختلف فيه والاجماع على الحكم باعتبار عنوان الغافل لا يتنافى الاختلاف في صدقه على بعض الأشياء فلا يتنافى قيد الاجماع بقوله ولا على الثاني عندنا وما قيل إن المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين لأن كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعاً حتى يتنافى فلا يخفى ركا كنهه إذ المحكوم عليه بعدم الجواز اجماعاً ليس إلا الواحد المعين فلا فائدة لضم النوع الآخر إليه والحكم على سبيل الإبهام

(قوله فانه غافل الخ) أشار بذلك إلى أن الجواب بالترديد وحاصله أنه إن أريد بالعلم في قوله لا يعلم التكليف التصور نمنع الصغري أعني قوله لأن من لا يعلم هذه الأمور لا ينام التكليف لأن تصور التكليف لا يتوقف على التصديق بالأمور المذكورة وإن أريد به التصديق نمنع الكبرى أعني قوله وإذا لم يعلم التكليف أي لم يصدق به كان غافلاً فإن الغافل من لا يفهمه أو لم يقل له أنك مكلف وإن أريد به التصديق اليقيني كما هو اللازم من الحسد المختار فدائرة البحث أوسع لجواز أن يكون ظاناً بالتكليف أو مقلداً به وإنما لم يعيد الشارح التصديق باليقيني لأن الغافل في الاصطلاح هو الغافل عن التصور

(قوله عطف على ما تقدم الخ) فهو دليل ثان لقوله لأم لا يعلم أنه مكلف وحاصله أن اشتراطه يستلزم الدور فالجواب بأن مراد الجاحظ أن الموقوف عليه لوقوع التكليف وهو لا يتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لا أساس له أصلاً

ولأن العلم بوقوع التكليف إلى آخره فيرد أنه لم لا يكفي الظن أو التقليد وأيضاً الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم أن لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فإن قلت إذا كان الموقوف عليه ضرورياً يكفي للتكليف التنبيه عليه قلت له عدم الاصغاء حينئذ فتأمل

(قوله والجواب أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً الخ) فإن قلت قيد الاجماع متناف لبقوله ولا على الثاني عندنا لدلالته على عدم الاجماع في الثاني قلت المراد أن الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين إلا أن كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعاً حتى يتنافى فتأمل



شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه) فان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق (به لزوم الدور) المذهب (الرابع) في هذه المسئلة (ان الكل نظري) سواء كان تصورا أو تصديقا مما يلزم اعتقاده أو لا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التابعين لجهن بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية (ويبطله ما مر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضرورياً ومن لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً (واحتجوا) على مذهبهم (بأن الضروري يمنع خلو النفس عنه وما من علم) تصوري أو تصديقي (إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم تحصل) لها علومها (بالتدرج بحسب ما يتفق من الشروط) كالأحاساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري

(قوله ويبطله) أي كون الكل نظرياً بالمعنى الذي مر في تحرير محل النزاع حيث قال في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة فان فسر النظري بمعنى ما يتوقف على شيء كان خروجاً عن محل النزاع (قوله بان الضروري الخ) لان الضروري ما يلزم نفس الخلق لزوما لا يجدي الى الانفكاك عنه سبيلا واللازم هو امتناع الانفكاك ولم يفهموا ان المراد منه امتناع الانفكاك المقذور

(قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزوم الدور) قدي دفع الدور بان مدعي الجاحظ ومتبعيه هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بإمكان التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان الذي ليس الوقوع شرطاً لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن بحمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف أي لا يعلم امكان التكليف الا انه لا يتم حينئذ قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بإمكان التكليف لا يتوقف على تحقق التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر

(قوله ويبطله ما مر من شهادة الوجدان) فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظر الذي يحتاج الى النظر لافيا يتناوله وغيره من التجريبات والوجدانيات وغيرها فالابطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظرياً بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج بمنوع قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضروري توهم منهم ان الضروري ما لا يجدي النفس الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة فرد عليهم أولا بان مدعاهم أعنى نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان ونانيا بان دليلهم لا يفيد ذلك وقد يقال النزاع لفظي وان مرادهم بالضروري الذي نفوه بالكلية ما لا يتوقف على امر أصلا وبالنظري الذي أثبتوه ما يتوقف على شيء في الجملة فتأمل



(والجواب أن الضروري) المقابل للنظري (قد تخلوعنه النفس أما عند من يوقفه) كالمعتزلة والفلاسفة (على شرط) كالتوجه والاحساس وغيرهما (أو استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضروري (فلفقده) أي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد (وأما عندنا) يعني القائلين باستناد الأشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء (فاذ قد لا يخلقه الله تعالى) في العبد (حيناً ثم يخلقه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (أو نظر) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضرورياً غير مقدور اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

### ﴿ المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ﴾

أي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك (اذ اليها المنتهى) فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادئ الأولى ولولاها لم نحصل على علم أصلاً (وانها تنقسم الى الوجدانيات) وهي التي نجدناها إما بنفوسنا أو بآلاتنا الباطنة

(قوله ان الضروري المقابل للنظري) أي الضروري بالمعنى الاعم حاله ما ذكر لان الضروري وان كان بالمعنى الذي يرادف البديهي أيضاً يمكن توقفه على شرط وليس هذا القيد احترازاً عن الضروري المقابل للكسبي اذ لا فائدة فيه لتلازمهما في الوجود عادة كما مر بل اشارة الى تعليل جواز الخلوهو ان الضروري المقابل للنظري انما يقتضى عدم توقفه على النظر لامتناع الخلوعنه والى ان خلاصة الجواب يرجع الى التردد وهو انه ان أريد بالضروري ما ليس بنظري فلا نسلم امتناع الخلوه عنه وان أريد به معنى آخر فهو لا يقابل النظري فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه فلا يصح قوله فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري

(قوله أي بيان ثبوتها وتحققها) ليس المراد تحققها في نفسها فقط بل حصولها في النفس واتصافها بها (قوله وانها تنقسم الخ) بفتح الهمزة عطف على اثبات العلوم فهو كالتفسير له أي اثبات اقسامها الى أقسامها المذكورة وقوله انها قليلة بكسر الهمزة جملة معترضة لبيان عدم التعرض لاثباتها وكذلك قوله فهذان القسمان هما العمدة معترضة بالفاء لبيان سبب التعرض لاثباتها والرد على منكريها

(قوله في اثبات العلوم الضرورية) أي اثبات أنواعها ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منته الى بعض معين منها والبعض الآخر الى البعض الآخر فلا يكفي اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات أقسامها ليصح الاحتجاج في مطلوب مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم مما سبق من حيث بين ان الكل ليس بنظري على ان الاثبات يجوز ان يكون من اثبات وهو انما يحصل بدفع شبهة الخصم

كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا ( وانها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة ) أى غير معلومة الاشتراك يقيناً ( فلا تقوم حجة على الغير ) فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه ( والى الحسيات ) أراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات ( والبدهييات ) أى الأوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان أعنى الحسيات والبدهييات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان حجة على الغير أما البدهييات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك فى أسبابها أعنى فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس

( قوله وانها قليلة النفع ) لافادتها العلم لصاحب الوجدان

( قوله أى غير معلومة الاشتراك ) صرف اثنين عن ظاهره لان غاية الامر عدم العلم بالاشتراك لانتفاء الاشتراك نعم عدم العلم أيضاً أكثرى والافبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كعلمنا بوجود ذواتنا ولذا يستدل بالوجدان فى بعض المطالب ولقلته وندرته لم يصرح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان وأشار اليه بكلمة ربما وقال المصنف انها قليلة النفع لقلّة مواد اشتراكها

( قوله والحدسيات ) أدرجها فى الحسيات إما بناء على ما سيصرح به فيما بعد من أنه لا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الحنفى الحاصل بلا نجشم كسب الا أنه لما كان التعويل فيها على ذلك القياس ما يحصل للنفس بمجرد القياس الحدسى من غير استعانة بالحس منها كالا لصاحب النفس القدسية وإما بناء على أن المراد بما للحس مدخل فيها أعم من مدخليته فى جميع أنواعها أو بعضها

( قوله والحدسيات ) قيل ادراج الحدسيات فى الحسيات التى للحس الظاهر مدخل فيها محل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشخاص نظرى بالنسبة الى آخر مع ان النظريات انما تحصل من مقدمات لادخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس مع انه لادخل للحس فى بعض العلوم قطعاً والجواب أولاً ان الكلام فى الضروريات العامة ولاحدس للعامة الا ويتقدم الحس عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وثانياً ان ما أدخلناه فى الحسيات من الحدسيات هو الذى للحس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج فى البدهييات لانه فى حكم الاوليات كالقضايا الفطرية القياس فى ان العقل لا يحتاج الى نظر فتأمل

( قوله أى الاوليات ) وجه التفسير ان البدهى بمعنى الضرورى يعم الكل وكون فطرية القياس فى حكم الاوليات بناء على ان الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكأنه لا احتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين

( قوله واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك الخ ) قال الاستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب ههنا

أو مشاهدة ( والناس فيها فرق أربع حسب الاحتمالات ) العقلية باعتبار قبولها معاً ووردها

( قوله أو مشاهدة ) أى ادراك باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة ليعم الوهميات وهذا هو الحق فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور وانما ترك هذا القيد فيمبائني بناء على ظهوره وذكره ههنا وأما ما سيأتى من ان العمدة من هذه المبادئ الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات الخ فلا يقتضى ان تكون المشاهدات بجميع أقسامها عمدة حتى يلزم ان تكون الوجدانيات من العمدة لكونها قسماً منها سيما اذا ذكر ههنا ان الوجدانيات قليلة النفع في العلوم وبما حررت لك اندفع الشكوك التي عرضت للبعض في هذا المقام

( قوله باعتبار قبولها معاً ) وأما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض أحدهما مع الآخر أو بعضه فبعيد عن الاعتبار لم يذهب اليه أحد

وفي المقصد السادس من المرصد السادس في بيان الضروريات وذلك انه قال المص ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها بانها العمدة في العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهييات فطلقاً واما سائر الاقسام فاذا ثبت الاشتراك في الاسباب ولقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك في الوجدان لم لا تقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم قطعاً قلت كذا في غيره سيما الحدسيات واعلم ان هذا انما يرد على ما حل الشارح كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله أي غير معلومة الاشتراك يقينا ففهم منه انه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم يجد من بطنه ما وجدناه وأما اذا حملناه على ظاهره وقلنا الوجداني ما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما ما يدركه من غيره مثل خوف وغضب فاما بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلا يردو الظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام والمص بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه المبادئ الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما الجربيات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره الا اذا شاركه في الامور المقنضية لها فلا يمكن ان يفتنع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضى ان تكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقاً لاندراجها في المشاهدات وان تكون الحسيات حجة على الاطلاق لعدم اياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع تصريحه ههنا بانها أيضاً مشروطة بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك من العمدة وصرح بأنه لا يمكن اقناع الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالجربيات والحدسيات فدفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يفتقر الى تكلف بعيد ببلغ الى ههنا كلام الاستاذ وسيجيء منا زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى

( قوله باعتبار قبولها معاً الخ ) يريد ان حصر الاحتمالات العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقاً

الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذاً تاماً فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه إياها فيدركهما معاً جملة واحدة ويحسبهما ناراً وإذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر وإذا كانت بعيدة جداً كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالمنبة في الماء ترى كالاجاصة) وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغراً وكبراً بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط

(قوله فيدركهما معاً جملة) فالمدرك هنا مجموع النار وما يشبهه فلبس هذا من باب اشتباه الشيء بمثله على ما وهم فان معناه ان يعتقد مثل الشيء نفسه

(قوله على القول الاظهر) أي الاشهر بين الحكماء احتراز عن مذهب طائفة منهم وهو ان الشيء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري ويصير ذلك آلة للإبصار وعماد ذهب اليه الامام من انه اذا قابل المرئي الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة

(قوله بخروج الشعاع) المتحقق أو المتوهم فانهم متفقون على ان الرؤية بخروج الشعاع على هيئة المخروط المستدير الا ان الرياضيين يقولون بان الخروج متحقق والرؤية باتصال الشعاع بالمرئي من غير انطباع الصورة في الحدقة والطبيين يقولون بان الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتفصيله فيما سيأتي في بحث الادراك بالبصر

(قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سواء كانت الزاوية متحققة أو متوهم والصورة منطبعة

(قوله فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المستضيء بها) فالاقرب على هذا الرأي ان يجعل المثل المذكور من باب ظن الشبيه بالشيء ذلك الشيء وان جاز عدة من باب رؤية الصغير كبيراً أيضاً كما لا يخفى

(قوله على هيئة مخروط) المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هي قاعدته وسطح مستدير يقع منها على التضاييف الى نقطة هي رأسه فان قلت اذا كان المرئي مستديراً فظاهر ان المخروط مستدير واما اذا كان مضلعاً فيلزم ان يكون المخروط أيضاً مضلعاً بناء على ان قائمته تنطبق على سطح المرئي قلت لا يجب ان تنطبق قاعدته على سطح المرئي بل هي تشتمل على سطح المرئي وعلى امور آخر غيره نعم المخروط الصغير الداخل في المخروط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح المرئي يكون تابعا لسطح المرئي ان كان مضلعاً فضلع وان كان مستديراً فستدير

(قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) كلامه يدل صريحاً على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة

الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقه فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلاً ما يلى الرائي رقيقاً كالهواء وما يلى المرئي غليظاً كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى مع كون المرئي شيئاً واحداً فيري في

عندها أولاً قيل كونه على هيئة المخروط المخصوص من الاصول الموضوعة للمناظر وقد برهن عليه بعضهم وجعله من مسائل الفن وفيه تأمل

( قوله فان تلك الخطوط ) أى التي على سطح المخروط وكذا الخطوط الداخلة فيه ما سوي السهم فانه ينفذ على الاستقامة في الشفاف المتشابه وغير المتشابه الا أن الخطوط الداخلة تتفاوت في الانعطاف بحسب القرب عن السهم وبعدها عنه فلم من ذلك ان الجزء الذي يقع عليه سهم المخروط على مقداره وما عداه متفاوت في الصغر والكبر بحسب القرب والبعده منه

( قوله تنعطف وتميل ) بقدر تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ان كان ما يلى المرئي أغلظ والى جهة السهم ان كان أرق وبسبب هذا تصبح الزاوية عند الحدقة أوسع في الاول بصيرورة وزه أطول وأضيق في الثاني لقصر وزه مع انحاد ضلعي الزاوية فيهما لان المفروض عدم التفاوت في جميع التقادير بحسب القرب والبعد والا لكان من الصورة الثانية أعنى الخاتم المقرب من العين الخ

وهو المشهور لكن لا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا يري شئ واحد شيئين لانطباع صورته في جليدي العينين بل لابد من تأدى الصورة الى ملتقى المصبتين الخوفتين والى الحس المشترك لاي معنى انتقالها اليها اذا لايجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كما ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداداً بفيض به صورته على الجليدية ولوجوب تأدى الصورة الى الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيراً وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما لا لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا بقى ههنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء على القول الخ يشعر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعيين أعنى القول بالانطباع أو لا يري ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركاً وكلما كان المرئي أبعد كان الانزراج فيما بين الخطوط أكثر فالدرك من المرئي أقل فيرى لذلك أصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التي ترسم فيها صورة المرئي قلت لا يخفى على المنصف ان عبارته لا تساعد هذا المعنى فليتأمل

الصورة الثانية أكبر منه في الأولي كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الآخرين فذلك ترى في الماء أكبر منها في الهواء ( والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة ) وذلك لسكبر الزاوية التي عند الحلقة فان المقدار الواحد اذا لم يستقر وتره والزاوية المستقيمة لا تضلح فلا زاوية التي ضلعاها أقصر كانت أكبر من الزاوية التي ضلعاها أطول ( وبالعكس ) أي وترى الكبير صغيراً ( كالأشياء البعيدة ) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان أبعد كانت الزاوية أضيق الى أن تتقارب الخطوط الشعاعية جداً كأن بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك ينحني أثره فلا يرى أصلاً ( و ) ترى ( الواحد كثيراً كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدي العينين ) وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في عصبين مجوفين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذة واحدة هي ملتقاها فيرى واحداً فاذا انحرفتا أو انحرفت احدهما امتدت تلك

( قوله وبعد ذلك ) أي بعد كونه كالنقطة ينحني أثره لغاية ضيق الزاوية وصيرورته كالمعدومة وليس ذلك اشارة الى التقارب جداً حتى يرد ان ما بعد التقارب جداً هو الانطباق فيستفاد منه ان انحاء الأثر بعد انحاء الزاوية مع انه ذكر في بحث الرؤية من الالهيات ان انحاء الأثر عند ضيق الزاوية غاية الضيق وصيرورتها كالمعدومة

( قوله فيرى واحداً ) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرئي دفعة واحدة عند الرياضيين والحصول صورة واحدة في الملتقي عند الطبيعيين والابصار انما يتم بحصول الصورة فيه بل وفي الحس

( قوله فالزاوية التي ضلعاها أقصر الخ ) هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجبوز ان تكون الزاوية متساوية أو أصغر وان كان ضلعاها أقصر

( قوله وبعد ذلك ينحني أثره فلا يرى أصلاً ) الظاهر من سياق كلامه ههنا ان انحاء الأثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدومة

( قوله تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان ) يعني كثيثة الدالين ظهر أحدهما على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي



الخطوط الى المرئى من محاذتين فيرى لذلك اثنين (أو) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريباً من الأفق (فانا نراه) على التقديرين (قرين) أما على التقدير الأول فلما صروا ما على الثانى فلأن الشعاع البصرى ينفذ فى الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه أيضاً فيرى مرة فى السماء بالشعاع النافذ ومرة فى الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) أى الذى يقصد الحول تكلفاً (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف فى العصبتين أو فى احدهما وأما الأحول الفطرى فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على

المشترك لا بمجرد الانطباع فى الجليدية والا لرئى الشئ الواحد شيئين فيرى ذلك اثنين لعدم الشعاع من العينين على المرئى دفعة واحدة بل على التعاقب عند الرياضيين وبحصول الصورة فى الموضعين من الملتقى لاجل المحاذتين عند الطبيعيين

(قوله فلان الشعاع الخ) يعنى ان القمر إذا كان قريباً من الافق يخرج الشعاع البصرى ملاصقاً لسطح الماء نافذاً الى الهواء فيرى ذلك الشعاع قمر السماء بطريق النفوذ اليه وقمر الماء بطريق انعكاس الشعاع اليه دفعة واحدة لقربهما فيرى لذلك قرين

(قوله وينعكس من سطح الماء) وذلك لان وضع قمر السماء عن سطح الماء كوضع قمر الماء ولذا قالوا لو رصد ارتفاع قمر السماء بالآلة وانحطاط قمر الماء بها فى دائرة الارتفاع لوجد كل واحد منهما مساوياً للآخر وانما شرط كونه عند طلوعه مع انه كذلك عند كونه مرتفعاً لان ذينك القمرين انما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الافق واما عند تباعدهما فيرى أحدهما بعد الآخر بتقليب الحديقة والالتفات اليه

(قوله لاعتياده بالوقوف الخ) باستعمال الحاستين بالوضع الذى يقع الشعاع الخارج عنهما من محاذاة

(قوله من محاذتين الخ) فلا يلتقى مؤداهما فى الحس المشترك على موضع واحد بل موقع أحدهما حينئذ غير موقع الآخر فينقلان المرئى الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان أحدهما على مسافة خمسة أذرع والثانى على مسافة ذراع مثلاً وكان الثانى بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كأننا لانظر الى غيره فانا نراه فى تلك الحالة واحداً ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا تنعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ماذ كرلزم فى الصورة المذكورة ان يكون تركب العصبتين باقياً بحاله متزايلاً معاً وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين (قوله أى الذى يقصد الحول تكلفاً) قيل فحينئذ يكون مغنياً عن حديث الغمز فى القمر لان ذلك من صور الحول الجعلى وأنت خير بان المقصود تكثير أمثله الغلط فلا ضير فى التعميم بعد ذكر صورة منه ولا فى ان يحمل على غيره من الصور

(قوله وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب) فيه بحث مشهور وهو ان الاعتقاد بالوقوف على



الصواب (وبالعكس) أي ويرى الكثير واحداً (كالرعي إذا أخرج من مركزها إلى محيطها خطوط) كثيرة (مقاربة) في الوضع (بألوان مختلفة فإنها إذا دارت) سريعة جداً (رؤيت) تلك الألوان الكثيرة (كاللون الواحد الممتزج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدي أولاً إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال فإذا أدرك البصر مثلاً لوناً وانتقل منه بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول باقياً في المشترك عند

واحدة فبيري واحداً أما إذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع بل على وضع يعتاده من لاحول له يرى الواحد اثنين ولذا قال الشارح رحمه الله فقلاً

(قوله إن ما أدركه الحس الظاهر) سواء كان الإدراك باتصال الشعاع أو بالانطباع

(قوله يتأدي) ليس المراد بالتأدي الانتقال لاسنحائه على الصورة بل الحصول فيه بعد الحصول

بالحس الظاهر

(قوله ثم إلى الخيال) ذكره استطراداً ولا مدخل له في الغلط

الصواب لا يدل على أنه يرى الواحد واحداً فربما يراه اثنين لكن باعتياده المذكور يجزم بأن ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بأن الإدراكات تتوقف على التفات النفس فإذا رأت الواحد اثنين وعلم أن الواقع ليس كذلك يعرض عن إحدى الصورتين ولا يلتفت إليها فلا يحصل بسببه إدراك الواحد اثنين فلا يجه أن سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل إن ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات إلى نقطة لا يدرك إلا تلك النقطة وانت خبير بأن اعتقاد أن الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الجمل أياً بل هو فيه أظهر فيلبي أن لا يرى الواحد اثنين أيضاً وتحقق مراد الشارح عندي أن الاحول الفطري ربما يحرف المصبتين من الوضع الخلق بالنسبة إليه فيجد الوضع الخلق بالنسبة إلى نوعه إذ انحراف المنحرف قد يؤدي إلى الاستقامة فعنى كلامه أن الاحول الفطري لما كان واقفاً على خطأ حكمه بمقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة إلى شخصه يحرف المصبتين طالباً لإدراكه بوجه آخر مغايراً لما أدركه أولاً فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملذة له لا يعتياده بالوقوف على الصواب وكيفيته لا يرى أنه إذا نظر إلى شيء يعتبر وضعه في النظر فثم من هو كأنه ينظر بمؤخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجدانه الاستقامة وبه يظهر أن قلماً في عبارة الشرح ليس للنفي الصرف وإن كان قد يستعمل لذلك كما صرح به أبو علي فتأمل فانه دقيق وإن غفل عنه الناظرون كلهم

(قوله ثم إلى الخيال) هذا مما لا دخل له في أصل المقصود وإنما المراد من ذكره بيان أن أولية

التأدي إلى الحس المشترك بالنسبة إلى التأدي إلى الخيال لا الحس الظاهر

إدراك اللون الثاني ووصول أثره اليه فيمتزج الاثران هناك فتراهما النفس لامتمازاج أثرهما  
ممتزجين ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر وأيضاً لما وقع الشعاع البصري على تلك  
الألوان بأسرها في زمان قليل جداً لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رآتها  
ممتزجة (و) نرى (المعدوم موجوداً كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فأن  
السراب ليس معدوماً مطلقاً بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري  
المنعكس عن أرض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب خفة

(قوله وأيضاً الخ) الوجه الاول مبني على الامتمازاج في الحس المشترك والثاني على الامتمازاج

في الباصرة

(قوله قبل هذا الخ) اعترض على المصنف إبان السراب ليس مما ذكره لان السراب ليس معدوماً  
مطلقاً أي باعتبار ذاته وباعتبار مأخذه بل مأخذه هو الشعاع المترجرج موجود الا انه اشتبه عند الناظر  
بالماء بسبب تشابهه به فيكون من اشتباه الشيء بمثله وغندي ان في السراب غلطين أحدهما رؤية نفسه  
فانه أمر مخيل وليس في الخارج الا الشعاع المترجرج وسبب تخيله ترجرجه كما اعترف به صاحب القيل  
فهو معدوم من حيث ذاته وبحسب الناظر انه موجود وهو الذي قصده المصنف ولذا لم يقل كالسراب  
يرى ماء وثانيهما رؤيته ماء وهذا ما ذكره صاحب القيل وهو من اشتباه مخيل بمخيل مثله اذ ليس  
شيء من السراب والماء موجوداً ولك ان تقول معنى كلام المصنف كالسراب كما في السراب فانه يرى  
الماء المعدوم موجوداً

(قوله يتراءى للبصر بسبب ترجرج الخ) الترجرج بالراءين المهملتين والجيمين الاضطراب والحركة  
وتحقيقه ان الخطوط الشعاعية لما وصلت الى سطوح الاجزاء الصقيلة التي في الارض السبخة انعكست  
مترجرجة لان الشعاع المنعكس يكون مترجرجاً كشعاع الشمس المنعكس من الماء على الجدار ولما كان  
زوايا الشعاع صغيرة ملاصقة بالارض لكون وترها بقدر قامة الراي تكون زوايا الانعكاس أيضاً كذلك  
لوجوب التساوي بين زوايا الشعاع والانعكاس والشعاع المترجرج الملاصق بالارض يرى كالماء الجاري  
على الارض لمشابهته له في اللطافة والسيلان

(قوله من باب اشتباه الشيء بمثله) كأن القائل بهذا يريد الاعتراض على المصنف بانه كان ينبغي ان  
يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه أغلاط الحس ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه  
لاشبهة في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المعدوم فيهن لان الماء معدوم في نفس الامر وان  
وجد شيء يتراءى للبصر

اليده ( والشعبة ) مما لا وجود له في الخارج أصلاً وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الأعمال ( وكالخط انزول القطرة ) فان القطرة اذا نزلت سريعاً يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعاً ( والدائرة لادارة الشملة بسرعة ) فانها اذا أدبرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا أدرك القطرة أو الشملة في موضع وأداها الى الحس المشترك ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول فيرى كما ممتداً اما على الاستقامة أو الاستدارة وأيضاً لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جداً كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطاً مستقيماً أو دائرة

( قوله والشعبة ) الشعبة والشعوة خفة في اليد بمعنى واحد كالسحر يرى الشيء بغير ما عليه كذا في القاموس وفي شمس العلوم قال الخليل الشعوة ليست من كلام أهل البادية ( قوله مما لا وجود له في الخارج أصلاً ) لا ذاتاً ولا مأخذاً ولذا يتعجب الناظرون منه لظهوره عما ينظرونه والمراد انه لا وجود له في المكان الذي رثي فيه لانه لا وجود له مطلقاً فلا يرد انه اذا كان سببه عدم التمييز بين الشيء وما يشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجوداً وتحقيقه ما ذكره الامام في التفسير الكبير ان المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء ويشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتعديق نحوه عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة فبقى هذا العمل خفياً لتعاون الشئيين اشتغالهم بالأمر الأول وسرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد أن يعمل ولم تحرك النفوس والأوهام الى غير ما يريد إخراجهم لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ بالعيون الى غير الجهة التي يحتمل وكلما كان أخذه العيون والخواطر وجذبها الى ما سوى مقصوده أقوى كان أحذق في عمله انتهى وبهذا ظهر ان بيان الشارح للسبب قاصر فانه انما يجري في صورة يكون الانتقال الى المشابه دون المخالف ( قوله ان البصر الخ ) يعني ان الحركة ليست بمبصرة بالذات بل ينزعها الوهم عن الشيء المبصر أو الملموس بتوسط اختلاف أوضاعه بالقياس الى غيره فاذا كان تفسير الاوضاع مستنفاداً من الاحساس حكمت النفس بالحركة وإلا فلا

( قوله واما بسبب الخ ) الفرق بين الصورتين ان في الاولى يرى ما يرى في مكان غير الاول وفي الثانية يرى في المكان الاول

( و ) نرى ( المتحرك ساكناً وبالعكس ) أى ونرى الساكن متحركاً ( كالظل يرى ساكناً ) وسببه ان البصر اذا أدرك الشئ فى موضع محاذيا لشئ بعد ما أدركه فى موضع آخر محاذيا لذلك الشئ حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة فى غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون ( وهو متحرك ) أبداً لأن الشمس متحركة دائماً اما ارتفاعاً او انحطاطاً فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصاً أو ازدياداً فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركاً قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن أحدهما قطعاً ( وكرا كس السفينة ) المتحركة ( يراها ساكنة و ) يرى ( الشط ) الساكن ( متحركاً ) وذلك لأنه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون فى نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركاً ( و ) نرى ( المتحرك الى جهة متحركاً الى خلافها كالقمر ) نراه ( سائراً الى النجم حين يسير النجم اليه ) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب أبداً فاذا كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا فى جزء من أجزاء ذلك النجم فاذا فرضنا حركة النجم من المشرق الى

( عبد الحكيم )

( قوله الظل مرتبة من مراتب الخ ) فان النور القائم بالمشى لذاته يسمى ضوءاً والقائم بالمشى بغيره يسمى ظلاً

( قوله المقصود انه الخ ) يعنى ليس المراد بالسكون والحركة النقلة وعدمها بل التغير وعدم التغير فالغنى ان الظل يرى غير متغير وجوداً وعدمياً فى اجزاء ما وقع عليه وهو فى الواقع متغير بالوجود والعدم بسبب حركة الشمس وتبدل محاذاته ما وقع عليه بها وهذا مع ظهوره قد خفى على بعض الناظرين وزل فيه قدمه

( قوله مع تخيله السكون الخ ) لعدم تبدل الاوضاع بينهما وأما تبدل أوضاعها بالنسبة الى الماء فلا يحس به أيضاً لتشابه اجزاء الماء وانما يحس التبدل بالقياس الى الشط فيحسبه متحركاً بخلاف راكب الفرس فانه يحس بتبدل أوضاعه بالقياس الى الفرس بالحركة القسرية ويحس بتبدل أوضاع الفرس بالقياس الى الأرض لعدم تشابه اجزائه واذا لو عرض له الغفلة بسبب تفكر قلبه فى شئ أو تكلف الغفلة يحسب ان الأرض متحركة الى خلاف جهة حركة الفرس

( قوله فاذا فرضنا الخ ) فرض حركة النجم الى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس ظهوراً تاماً بخلاف ما اذا فرض حركته مخالفة لحركة القمر فى الجهة فانه يظهر حركة القمر فيه أسرع من حركته

المغرب أيضا كانت هذه الحركة لقرب النجم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا  
 فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر  
 قد ساذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من النجم فينتج ان القمر يحركته الى المشرق  
 قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة (واذا تحركنا الى جهة رأينا) أي القمر (متحركا  
 اليها) ان كان هناك نجم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى أجزاء  
 النجم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فينتج ان القمر تحرك الى  
 تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك النجم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان حركتنا نحو  
 المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) نرى (الشجر) المستقيم (على الشط متكسا)  
 في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه  
 على هيئة أوتار الآلة الحدياء المسماة في الفارسية بمجناك فاذا كان الشجر على الطرف الآخر  
 من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب من الراي والى ماتحت رأسه

في المصغر لكن الغلط في هذا الاعتبار أخفى من الغلط في الاعتبار الاول

(قوله أسرع في الرؤية) وان كان في الواقع حركة القمر أسرع منه باضعاف لا تحصى

(قوله فينتج ان القمر الخ) بناء على تبدل الوضع بينه وبين النجم واشتغال الحس بالقمر لكونه

اشبه من النجم فينسب تغير الوضع اليه فيحسبه متحركا فقد اثنى على البصر حركة النجم بحركة القمر

(قوله الى جهة) أي مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما اذا تحركنا نحو المشرق أولا

كما اذا تحركنا الى جهة الشمال أو الجنوب ثم اذا كانت هذه الحركة سريعة يثبت حركة القمر سريعة

واذا كانت بطيئة فبطيئة

(قوله اذا كان هناك نجم) إما متحرك أو غير متحرك الى خلاف جهة حركتنا أما اذا كان متحركا

الى جهة حركتنا فلا يمرض هذا الغلط لعدم وقوع اجزاء النجم بيننا على التعاقب في جهة حركتنا

(قوله فينتج الخ) لانه تبدل وضع النجم بسبب حركتنا ونسب التبدل الى القمر بناء على اشتغال

الحس به

(قوله ونرى الخ) هذا اذا كانت رؤية الشجر بنوسط الماء

(قوله انما تنعكس الخ) لوجوب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح في بحث الابصار

(قوله ونفذ الشعاع في جزء آخر) أي غير ملاق للجزء الاول والالم يقع بين الجزئين المذكورين

قطعة من النجم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لا يكون الا في هذه الصورة

من موضع أبعد منه وهكذا وإذا كان الشجر على طرف الراي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى ما دونه ويكون ما هو أقرب منه أطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المراتب بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقاً بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كأنه منتهكس تحت سطح الماء (و) ترى (الوجه طويلاً وعريضاً وموجاً بحسب اختلاف شكل المرأة) اذا فرض المرأة كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلاً بقدر طوله قليل العرض وذلك لأن الاشعة المنعكسة حينئذ إلى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة إلى عرضه انما

(قوله كان الامر الخ) أي في الانعكاس بان ينعكس إلى رأس الشجر من موضع أبعد من الراي وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه لوجوب تساوي الزاويتين وأما الشجر فيرى على الانعكاس كما في الصورة الاولى سواء كان الراي قريباً من الشجر أو متصلاً به كما يرى نفسه منتهكساً لكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأسه من موضع أبعد وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه (قوله طويلاً بقدر طوله) فمعي قوله ترى الوجه طويلاً انا زاه فتحسبه طويلاً مما هو عليه بسبب قصر عرضه وعريضاً عما هو عليه بواسطة قصر طوله

(قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) أي مساو لما يجب في رؤية الطول وان كان أقصر في

(قوله على عكس ما ذكر) يعني انه ينعكس إلى رأس الشجرة من موضع أبعد من الراي وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه وينبغي ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة إلى قدم الراي لآينه فانك اذا حدثت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك ان الموضع الذي ينعكس منه الشعاع إلى رأس الشجر الذي في جانبك قد يكون أقرب إلى عينك وهو ظاهر بالتجديد

(قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) فيه اعتراض قوى مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط أقصر من طول الوجه



تنعكس من خط منحني مساو لمرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنعني أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيماً فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه وان نظرا إليها

المقدار منه اذ لو انعكس من خط أقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه بتسامه مرئياً والكلام في رؤية الوجه بتسامه طولاً وعرضاً فنجد الانعكاس يعوج الخطان الخارجان من طرفي ذلك الخط بحيث تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ويقعان على طول الوجه بتسامه فاقبل ان ههنا اعتراضاً قوياً مشهوراً وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط أقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وقام عليه البرهان والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً فيلزم أن يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه منعكساً الى شيء خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع فلا يكون الطول مرئياً توهم محض منشأه عدم التدبر وحمل المساواة على المساواة في المقدار

وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان مبرهننا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة أيضاً فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه الى شيء خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه ياطل بالبرهان ويشير اليه في موقف الجوهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة منعكسة على أنفسها من خط مساو لطول الوجه فقد سمي لان تلك الخطوط لو انعكست على أنفسها لم تكن واصله الا الى الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها وأيضاً فان تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المرآة بل مائلة الى أحد أطرافها فلا تكون منعكسة على أنفسها بل المنعكسة على أنفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب أصلاً نعم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جداً ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صقيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائماً على سطح الصقيل تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل على أنفسها لان تلك الخطوط متوازية مخرجاها سطح مساو للكوة فتكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على أنفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جداً لا يقرب من سطح المرآة فكيف التساوى فلا تكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا تكون منعكسة على أنفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه في الامتداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه موقع الخطوط



بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موريا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا وأحد طرفيه أطول من الآخر لأن الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرأة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى نائجا وبالجملّة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية \*

( قوله لان الانعكاس الخ ) وذلك لان المرأة المذكورة لا انحذاب في طولها انما الانحذاب في عرضها فاذا حاذى طول الوجه طولها يكون الانعكاس الى طول الوجه من خط مستقيم فقط واذا حاذى عرضها يكون الانعكاس اليه من خط منحن فقط واذا كان طولها موريا في محاذاة الوجه يكون بعض عرض المرأة محاذيا لطول الوجه فيكون الانعكاس اليه من خط بعضه مستقيم وهو ما حاذى طول الوجه من طول المرأة وبعضه منحن وهو ما حاذاه من عرض المرأة ويكون الانعكاس من خط صورته هكذا فيكون بعض طول الوجه مرئيا على حاله وهو ما حاذى طولها وبعضه أقصر مما عليه بضيق زاوية انعكاسه فيرى معوجا وقيل المراد انه قريب من استقامته لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة لأنه مستقيم حقيقة وقيل مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التارب ووضعه خطوطا مستقيمة طويلة وخطوطا عرضية مستديرة وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة وكلا التوجيهين مع عدم مساهمتها العبارة لافادتها انقسام الخط الى البعض المستقيم والمنحني غير صحيح أما الأول فلان اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة أن يرى طول الوجه صغيرا مما عليه لامعوجا وأما الثاني فلان الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة المتعاطفة ومع ذلك لا يقتضى رؤية الوجه معوجا

الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان محاذيا لطول الوجه يصدق ان يقال ان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمنعكس المذكور فينبغي ان يرى طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مساق كلامه وقيل في الجواب ان المراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقة فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصرى اليها وان كانت شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية كل ما ذكر في حيز الجوابين في رؤية طول الوجه على ماهو عليه في نفس الامر على تقدير دون آخر كما ينبادر من كلامه نظر فليتأمل

( قوله من خط بعضه مستقيم ) أي كاستقيم والمقصود أنه قريب من الاستقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة في الجملة لانه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التارب ووضعه خطوطا مستقيمة طويلة وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة فتأمل

الوجه (الثاني) وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار) أي يكون شيء موجوداً مستمراً (عند تواردها) أي توارد الامثال (كما تقوله أهل السنة في الالوان) من انها لا تبقى آئين بل يحدتها الله تعالى حالاً خالاً مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام في الاجسام) من انها أيضاً غير باقية بل متجددة آناً فآناً مع ان الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة (قيام الاحتمال) أي احتمال غلط الحس (في الكل) أي في جميع أحكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الراي ان هناك أمراً واحداً مستمراً \* الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض (النائم يرى في نومه ما يجزم به) في النوم (جزمه بما يراه في يقظته) ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلاً (وكذا المبرسم) أي صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصبح خوفاً منها (فجاز في غيرها مثله) أي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز أن يكون للانسان حالة نائمة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له أمر عارض لأجله يرى ما ليس بوجوده في الخارج موجوداً فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة أو للاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتسلط على القوى فتركب صوراً

(قوله أي صاحب البرسام) وهو ورم حجب محل الدماغ اما كلها أو بعضها (قوله مثله) أشار بذلك الى أن ما يراه النائم والمبرسم ليس صورة الغلط لعدم ادراك الحاسة فيه بل لمشاركته في الجزم بحال اليقظة والصحة بورث شبهة الغلط فيها لكن لا يخفى أن هذا الوجه انما يدل على جواز وقوع الغلط في حال اليقظة والصحة لا على وقوعه والكلام فيه (قوله للاستراحة) أي بدفع التعب الذي حصل للبدن في اليقظة بواسطة الحركات البدنية والنفسانية والامور العارضة له من خارج

(قوله بدفع المرض) ظاهر هذا الوجه يقتضي مشاهدة الصور الخيالية التي لا وجود لها في كل مرض فالوجه عجز النفس عن ضبط الميخيلة لكون الورد في محلها أو فيما يجاورها

(قوله يرى في نومه) فان قلت لا رؤية هنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد

خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك ( لا يقال ذلك ) أى غلط النائم والمبرسم ( بسبب لا يوجد ) ذلك السبب ( في حال اليقظة والصحة ) قطعاً فلا يقع فيهما الغلط أصلاً ( لا ثانياً نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد ) لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سبباً له في النوم والمرض ( بل لا بد من حصر الاسباب ) المقتضية للغلط حصراً عقلياً لا يتصور له سبب خارج عنه ( وبيان انتفاؤها ) بأسرها ( و ) بيان ( وجوب انتفاء المسبب عند انتفاؤها وكل واحد من ) هذه ( الثلاثة ) التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس ( مما لو ثبت فبالنظر الدقيق ) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفاؤها بكليتها مما لا سبيل اليه أصلاً ( وانه ) أى ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق ( ينفي البدهة ) أى الضرورة عما يتوقف على ثبوتها أعنى صحة الاحكام الحسية التي ادعيت أنها ضرورية وأيضاً لما توقف الجزم بالحكم الحسى على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولاً ( والمجب ممن سمع هذا ) الذى ذكرناه من أن انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة الى آخر ما قررناه ( ثم اشتغل ) فى الامثلة المذكورة ( ببيان أسباب الغلط ) المعينة وانتفاؤها في غيرها ( وأعجب منه ) أى من العجب الذى أشرنا اليه ( منع كون الحس حاكماً ) بناء على ان الحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على

( قوله لا يقال هذا الخ ) السؤال والجواب طام الورود فى جميع وجوه الغلط الا أنه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط فيه ظاهراً معلوماً لكل أحد ثم وروده انما هو بالنظر الى المتن وأما على ما بينه الشارح بقوله اذ يجوز أن يكون للانسان حالة الخ فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور واكتفى على ما ذكره ههنا بقوله لجواز أن يكون للغلط الخ لكان أنسب ( قوله تأليف الخ ) فسر الحكم بما يشعر بكونه فعلاً رعاية للفظ الحاكم والمقصود أنه ادراك إلفه

المستدل أن الغلط فيما يرى فى النوم غلط فى رؤية الحس نفسها بل أن الجزم فى الحالىن واحد فلا يجد فيه تفاوتاً فلما ظهر الخطأ فى الجزم الواقع فى المنام احتمل الجزم الواقع فى اليقظة أن يكون خطأ أيضاً ولظنيره ما سيأتى من الاستدلال على عدم الوثوق بالبداهيات باحتمال التنبض فى العاديات فليتهم ( قوله لا يقال ذلك الخ ) الاعتراض وان خص بقضية النائم والمبرسم لكنه طام الورود بأن يقال كل غلط بسبب لا يوجد فى غير صورة الغلط والجواب الجواب

وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق أو الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي بل من شأنه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا في ذاته نم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما (بل العقل) حاكما (بواسطة الحس) وانما كان أعجب لأنه يؤل الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطة هذا المنع مما لا يجدي نفعا أصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبدهييات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل أو أثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهييات أيضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فائدة جلية مبنية على ان الحس ليس حاكما فان أجاب عن النقض بان البداهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمتم بها بنفسها قلنا فكذلك البداهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضا وأما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط أو إزالة ما عسى

وارتباط بين المدركات بحيث يعرض لذلك المؤلف لذاته أي مع قطع النظر عما عداه حتى عن خصوصية الطرفين من حيث أنه مدرك الصدق أي مطابقته للارتباط الذي بينهما في الواقع في حد ذاته أو عدم مطابقته له

(قوله اذ لا شهادة لهم) فيه بحث لان اتهام العقل في صور معاونته الحس انما جاء من جانب الحس فليس منهما في صورة الاستقلال حتى لا يصح حكمه في البديهييات والقول بأن شهادة المتهم لا تصح انما هو في الشهادة الشرعية والتعبير بلفظ الشهادة تخيل محض لانه من قبل قضاء القاضي المبني على الشهادة الكاذبة وعدم صحة قضائه المبني على الشهادة الصادقة

(قوله وأما بيان الخ) لعل تعجب المصنف من اشتغاله بذلك لاجل اشتغاله بما لا يهمه اذ لا دخل له في الجواب لا لاجل أنه لا فائدة فيه اذ لا يقول به عاقل فضلا عن فاضل

(قوله قلنا فكذلك البداهة تنفي الخ) قبل هذا انما يتم اذا لم تتفاوت البديهة والحق انها تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا في الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعاونة الحس وهو منهم قصر بديهة العقل عن الجزم بحقيقته بل جوز أن يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهي العقلي نحو الأربعة زوج فان العقل لا يجحد فيه احتمالا للفردية

يشوش النفس من الدغدة وزيادة اطمئنانها في سائر المحسوسات لاثبات الاجكام الحسية  
بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول  
العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم فلنأتم  
لو أثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكننا  
لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا أن نجيب عن هذه  
الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير  
تأمل في الاسباب وحصرها وانتفاؤها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب  
وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي فظهر أنه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه \*  
الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظمها محسوسة وليست بمحسوسة  
حقيقة ( أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض ) أصلاً ( فانا اذا تأملناه علمنا  
أنه مركب من أجزاء شفافة ) لالون لها وهي الاجزاء المائية الرشية ( وقولهم سببه ) أي  
سبب أنا نراه أبيض ( مداخلة الهواء ) المضيء بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة ( للاجزاء  
الشفافة ) المتصغرة جداً ( وتما كس الاضواء من سطوحها الصغار ) بعضها الى بعض فان  
الضوء المنعكس يرى كلون البياض ألا ترى أن الشمس اذا أشرفت على الماء وانعكس شعاعها

( قوله وليست بمحسوسة حقيقة ) بل المحسوس حقيقة ما يشبهه وجه الضبط في الوجوه الأربعة  
ان سبب الغلط اما أمر في الحاسة كضيق الزاوية وسعتها والانحراف والاشتغال بشيء آخر وعدم تبدل  
الوضع وهو الوجه الأول وفي الحاس وهو الوجه الثالث وفي المحسوس فاما التماثل وهو الوجه الثاني  
أو التشابه وهو الوجه الرابع وأما إيراد سراب في الوجه الأول فقد عرفت حاله  
( قوله فانا اذا تأملنا الخ ) اندفع بهذا ما قيل يجوز أن يكون سبب تخيله سبب حدوثه فلا نسلم أن  
البياض ليس بموجود

( قوله الرابع أنا نرى الثلج في غاية البياض ) فيه بحث لأنه من اشتباه الضوء المنعكس باللون  
وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عد في الوجه الأول اللهم الا أن يقال فرق بين  
الوجه الرابع والوجه الأول بأن الأول دال على غلط يعرفه الغالط حال الغلط بخلاف الرابع فانه  
لا يعرف الغالط فيه غلطه الا بعد التأمل والامعان ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار أفرز الرابع  
عن الأول وأما قوله نظمها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار أن اللون ليس محسوساً فيما ذكر من  
الصور مع أن الغالط يظن أن فيه لوناً محسوساً فلا محذور فيه أيضاً فتأمل

منه الى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فاذا كثرت الانعكاس بين الاجزاء الرشيّة جداً تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضاً في الغاية (من النمط الأول) أي من قبل بيان أسباب الغلط وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره (وأظهر منه) أي من الثلج في الدلالة على غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقاً ناعماً فانه يرى أبيض ولا بياض هناك (و) انما كان أظهر لانه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) المشروط به عندهم (فان أجزاءه صلبة يابسة) ومتفقة في الصور والكيفيات (لا تفاعل بينها) لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً عندهم بالتفاعل وأما الثلج ففيه أجزاء مائة وهوائية جاز أن يتوهم فيما بينهما تفاعل (وأظهر منهما) في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج النخين الشفاف) فانه يرى أبيض ولا بياض هناك قطعاً (اذ ليس نعمة الا الزجاج والهواء المحتقن) في ذلك الشق (وشيء منهما غير ملون) أي ليس شيء منهما بملون وانما كان أظهر منهما اذ ليس هناك أجزاء متصرفة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفرقة (ان مقتضاه) أي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (أن لا يجزم العقل)

(قوله المشروط به عندهم) فانهم ذهبوا الى أن المزاج شرط في حدوث الألوان ولا يحدث في البسائط (قوله مع كونه مشروطاً الخ) على ما هو المذهب المشهور وان ذهب بعض الى أن التفاعل ليس بشرط بل مجرد الاجتماع في العناصر يوجب استعداد فيضان الكيفية المتوسطة التي هي المزاج وان لم يكن بينهما تفاعل في الكيفيات (قوله وأما التاج الخ) بخلاف تفاعل الأجزاء الزجاجية مع الأجزاء الهوائية بعد الدق فانه مستبعد لكونها صلبة غير ملتصقة بالأجزاء الهوائية

(قوله مشروطاً عندهم بالتفاعل) قيل هذا بناء على المشهور والا فثم من ذهب الى أن التجاور بين الأجزاء المنصرفة جداً وتماسها على أوضاع معينة معد لا تخلع كفيئها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير تفاعل منها (قوله اذ ليس ههنا أجزاء منصرفة) وأما في الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انها يسري فيها بعد الدق الهواء وبمحصلة له مزاج آخر والصلابة غير مانعة من التفاعل (قوله أن لا يجزم العقل بمجرد) فان قلت الجزم بياض التاج مما لا يسمع انكاره قلت الحق أن الحكم ببياضه ظن قوى لا يخطر معه تقيضه بالبال لا يجزم



بحكم كلي أو جزئي (بمجردة) أي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكل فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلأنه قد يغلط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور أخرى توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائماً (لا ان لا يوثق بجزمه) أي بجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بديهته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة (وكونه محتملاً) هو مرفوع عطفاً على أن لا يوثق أي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملاً للغلط وتوهم كونه مجروراً معطوفاً على بجزمه أي لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملاً للحصول في بعض المحسوسات بان تنضم فيه الى الحس أمور توجب الجزم باطل قطعاً اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط) أي لا في الحسيات فانهم معترفون بها (قالوا هي أضعف من الحسيات لأنها فرعها) وذلك

(قوله مع أن بديته الخ) فلا يحتاج في انتفاء الغلط فيما جزم به الى بيان الأمور الثلاثة المذكورة  
(قوله أي لا عدم الوثوق الخ) أي ليس مقتضي ما ذكر عدم الوثوق بما جزم وليس مقتضاء كونه محتملاً للغلط فيما جزم به

(قوله اذ لا فائدة الخ) اذ المقصود اثبات الجزم والوثوق به

(قوله أضعف من الحسيات) يعني الضعف الذي في الحسيات بناء على عروض الغلط في بعضها موجود في البديهيات لكونها فرعاً مع الضعف الذي في نفسها كما يدل عليه الشبهة الآتية فصيغة التفضيل بمعناه وما قبل أن أفعل ههنا بمعنى ان صاحبه متباعد عن الخير في أصل الفعل متزايد في كماله لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه فيرد عليه لزوم استعمال أفعل بدون الأمور الثلاثة وتقدير المفضل عليه ههنا غير ظاهر

(قوله فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد) قد أشرنا الى أن احتمال غلظه في الجزئي يستلزم احتمال غلظه في الكل أي اكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره

(قوله قالوا هي أضعف من الحسيات) فان قلت أفعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيات مع أنهم قائلون بقطبيتها قطعاً ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلي لمكان الاقتران بمن قلت قد حققت في حاشية المطول ان أفعل التفضيل قد قصد به أن صاحبه متباعد عن الخير في أصل الفعل متزايد الى



لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صوراً كلية يحكم على بعضها ببعض ايجاباً أو سلباً اما ببديهية عقله كما في البديهيات أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل (من فقد حساً فقد علماً) متعلقاً بذلك الحس ابتداءً أو بواسطة (كالا كنه) فانه لا يعرف حقائق

(قوله عن الادراكات كلها) فان نوقش بأننا لاسلم خلوه عن ادراك نفسه خص الادراكات بالحصولية (قوله تنبه لمشاركات بينها الخ) يعني أن احساس الجزئيات شرط بتوقف عليه التنبيه والانتزاع المذكوران فتكون البديهيات فرماً للحسيات ولكون المقصود ههنا اثبات الفرعية ترك الواو في قوله تنبه وعطف الانتزاع عليه وجعل المجموع جزءاً لقوله فاذا استعمل بخلاف ما وقع في حاشية المطالع بالواو لان المقصود هناك بيان طريق حصول الادراكات الغير الحسية ومعنى قوله وانتزاع الخ انه استعد لان يفيض عليه من المبدأ الفياض تلك الصور وحاصله أن بعد حصول الصور المحسوسة في الخيال اذا تنبه النفس تنوسط القوة المنصرفة لما بين تلك الصور من الأمور التي بها المشاركة بينها والأمور التي بها المباينة بينها في ضمن تلك الصور الجزئية استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ الفياض صور مجردة من اللواحق المادية والغواشي الغريبة فالمتنبه به هي تلك الصور والادراكات من حيث حصولها في ضمن الصور الخيالية والمفاض عليها الصور الكلية الحاصلة في ذاتها فتدبر فانه مما خفي على أقوام وقالوا بما لا يرضى بسماحه الآذان الكريمة وان شئت تفصيله فارجع الى تعليلاتي على حواشي المطالع (قوله فانه لا يعرف الخ) يعني أنه فاقد للعلوم التصورية والتصديقية المترتبة على احساس الجزئيات فما قيل يجوز حصول العرفان بحقائقها والحكم باختلاف حقائقها بطريق آخر مما لا ورود له

كأله فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في أصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الافعال في صفاته تعالى نحو الله أكبر وأمثاله فالمعنى ههنا البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كاله

(قوله عن الادراكات كلها) لا شك في الخلو بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضورى فلا خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه (قوله تنبه لمشاركات بينها ومباينات الخ) اعترض عليه بان الأمور المشتركة هي عين تلك الصور فالنبيه للمشاركات هو التنبيه لتلك الصور وانتزاعها لا مغاير لها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع وأجيب بان المراد من التنبيه للمشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة بالأمور في تردد الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة لذلك من غير تلخيص للامر المشترك والمباين وانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجلي أو الفصلي أو غيرها بحيث

الالوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها ( والعين ) فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتها لساثر اللذات واعترض بأنه ليس يلزم من كون الاحساس شرطاً في حصول حكم عقلي أن يكون الاحساس أقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى منه ( فلا يلزمنا ) من قدحنا في البديهيات التي هي فرع ( القدح في الحسيات ) التي هي أصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتي يلزم من القدح في لازمها القدح فيها أو من حقيتها حقيقة لازمها ( ولهم في ذلك ) أعنى القدح في البديهيات ( شبه \*

( قوله واعترض بأنه الخ ) هذا انما يرد لو جعل دليل الأضعفية مجرد الفرعية بأن يقال البديهيات فرع الحسيات وكل فرع فهو أضعف من الأصل ويكون قوله فلا يلزمنا معطوفاً على قوله هي أضعف من الحسيات أما اذا جعل معطوفاً على قوله لانها فرعها ويكون المعنى أنها فرعها واذا كان فرعها فلا يلزم من القدح فيها القدح في الحسيات بخلاف الحسيات فان القدح فيها يوجب القدح في البديهيات فتكون أضعف من الحسيات لم يرد الاعتراض كما لا يخفى

( قوله فان الاستعداد الخ ) السند ليس بجيد لأن الاستعداد والكمال ليسا من جلس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الاحساس والتعقل  
( قوله شرط ) بمعنى ما يتوقف عليه الكمال سواء كان مجامعاً له أولاً لا ما يقابل المعد  
( قوله ولم يرد ) الظاهر اذ لم يرد لكونه تعليلاً لعدم اللزوم الأنة أورده في صورة الاعتراض اشارة الى الاعتناء بشأنه بأنه فائدة مطلوبة في نفسه وان قطع النظر عن كونه تعليلاً  
( قوله لازمة لها كالنتيجة ) أي لزوماً ذاتياً يتمتع انفكاكها عنها

يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس أيضاً .

( قوله ولا يحكم باختلافها في الماهية ) فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالنقل والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بمخالفتها لساثر اللذات قلت المدعي ان من فقد حساً فقد فقد علماً متعلقاً بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليقيني وذا ليس بموجود في صورة التقليد وأما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه أن التواتر يجب أن يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان في الماهية بالتواتر فليفهم

( قوله واعترض عليه ) والجواب بان مرادهم من القوة السابق بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس أقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لا يفهم من العبارة هذا وفي جعل الاستعداد

الاولى أجلى البديهيات ) وأقواها في الجزم قولنا ( الشيء إما أن يكون أو لا يكون ) أعنى التردد بين النفي والاثبات بأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ( وانه غير يقينى اما الاول ) وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها ( فلأن المعترفين بها ) أي بالبديهيات ( يمثلون لها بهذا ) التردد بين النفي والاثبات ( وثلاثة أخرى تتوقف ) تلك الثلاثة ( عليه الاول ) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا ( الكل أعظم من الجزء والا ) أى وان لم يكن أعظم منه ( فالجزء الآخر معتبر ) في الكل لانه جزء الكل ( وليس بمعتبر ) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس أزيد منه فيجتمع النفي والاثبات ( الثانى ) من تلك الثلاثة قولنا ( الاشياء المساوية ) في الكمية مثلاً ( لشيء واحد متساوية ) في الكمية ( والا )

( قوله أعنى التردد الخ ) أشار بالعناية الى أن المراد بالكون واللاكون أعم من المحمولى والرابطى كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة والى أن الانفصال بينهما حقيقى والمراد بالنفي والاثبات الانتفاء والثبوت لا الاتزاع والايقاع لانهما يرتفعان عن الشك وفي ذلك رد لما فى شرح المقاصد حين جعله القول المذكور تفسيراً للترديد المذكور

( قوله الكل أعظم من الجزء ) أى الكل المقدارى أعظم من جزئه المقدارى ( قوله مثلاً ) لافائدة فيه لان المساواة واللامساواة خاصة للكم لا توجد فى غيره الا بالنسب ومقابل ان مسافتي الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشيء واحد أعنى زمانهما فنشأ عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلان كلا من المسافة والحركة والزمان منطبق على الآخر بمعنى أنه يزيد بزيادة الآخر وينقص بانتقاصه

شرطاً لحصول الكمال كلام ستطلع عليه فى بحث العلة والمعلول ( قوله الاشياء المساوية فى الكمية مثلاً لشيء واحد ) قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع أنهما متساويتان فى الكمية لشيء واحد أعنى زمانهما والجواب منع مساواتهما لزمان الحركتين فى الكمية سواء اعتبر المسافة جوهرأ أو عرضأ اذ لا مساغ للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت المسافة جوهرأ فظاهر وأما اذا جعلت عرضأ فلأنها مقدار قار بخلاف الزمان لهما مطابقتان للزمان بمعنى انه اذا انقرض جزء من الزمان انقرض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين أيضاً بمعنى انه اذا انقرض جزء من احدهما انقرض جزء من الأخرى وان تفاوتت الاجزاء الفرضية فى كل مرتبة بحسب المقدار

أي وان لم تكن متساوية في الكمية ( حقيقتها ) في الكمية ( واحدة ) لمساواتها لذلك الشيء ( وليست واحدة ) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع أيضاً النفي والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين يخرج أكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم أيضاً لكونه في الحقيقة راجعاً الى البحث عن الكم المتصل ( الثالث ) من تلك الثلاث قولنا ( الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا ) أي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين ( لم يتميز ) ذلك الجسم الواحد ( عن جسمين كذلك ) أي كائنين في

( قوله لمساواتها الخ ) والمساواة في الكمية هي الاتحاد فيها فتكون تلك الاشياء متحدة فيها فهو استدلال بصدق المحدود على صدق الحد

( قوله أكثر مباحث الكم المتصل ) أراد به المقدار بقريضة مقابلة الزمان والمراد بمباحثهما مسائل الهندسة والحساب فان ينك المقدمتين مما يصدر به كتب المعلمين لكونهما من مبادئها وغيرها مما يذكر في الحكمة كالخواص الثلاثة من قبوله انقصة ووجود المعادلة وقبوله المساواة والمفاوطة فانها تتوقف على ان الكل أعظم من الجزء

( قوله وكثير من مباحث الزمان ) مثل اثبات كونه كما لقبوله المساواة والمفاوطة واثبات كونه مقداراً لاسرع الحركات لأنه يقدر به كل الحركات فيكون مقدار الاسرعها لأن الأكبر يقدر بالاصغر دون العكس

( قوله والجسم ) أي الطبيعي مثل قبول التداخل والتكاثف والنحو والذبول وامتناع التداخل فانها مبنية على ان الكل أعظم من الجزء في المقدار

( قوله لكونه ) أي الكثير من مباحثهما راجعاً الى البحث عن الكم المتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونه زماناً أو جسماً طبيعياً وفيه دفع لاستبعاد تعلق ينك المقدمتين بمباحثهما

( قوله حقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء ) في هذا التعليل شأبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء لشيء في الكمية تساويها فليتأمل

( قوله يخرج أكثر مباحث الكم المتصل ) أراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة الباحثة عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلاً لمباحث الكم المنفصل من ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بقي الكلام في ايراد مباحث الجسم مقابلاً لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعلمي وهو مقدار قار ولك أن تقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لان المراد بمباحث خصوصيتهما لكن يبقى الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح

آن واحد في مكانين ( فالجسم الآخر معتبر ) وجوده ( وليس بمعتبر ) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه أنه موجود ومعدوم معاً وقيل الاولى أن يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحدهما مثلين وعدمه واحداً ولما أمكن أن يقال ان كل عاقل يعلم بالبدئية حقيقة هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بدئية أشار الى الجواب بقوله ( وهذه الاستدلالات ) التي ذكرناها ( ملحوظة ) للعقلاء ( وان عجز البعض عن تلخيصها ) في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر أثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساوياً لمختلفين لكان مخالفاً لنفسه فانه إشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبارة بالمعنى لا بالعبارات وليس يلزم

( قوله وقبله الاولى الخ ) لما كان يرد على ظاهر ما في المتن انا لا نسلم عدم تميز الواحد الكائن في مكانين عن الجسمين الكائنين في مكانين لأن كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بشخصه بخلاف الجسم الواحد في مكانين ويندفع بان المراد لا يتميز الواحد من حيث انه واحد عن الجسمين من حيث انهما جسمان أي اثنان فيؤول الى ما ذكره بقوله والاولى الا ان عبارته أصرح فتكون أولى ( قوله لكان الواحد اثنين ) لأن المفروض انه واحد وقد حصل في مكانين فيكون اثنين فالملازمة ضرورية والمناقشة بآنا لا نسلم ذلك لأنه موقوف على عدم جواز حصول الواحد في مكانين مكبرة

( قوله فالجسم الآخر معتبر وجوده ) أي الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين في مكانين ( قوله وقبله الاولى الخ ) قبل وجه الاولوية ان عدم التميز عند الناظر في نفس الأمر ممنوع لأنه موجود بوجود واحد وتشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع النفي والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما قال قبله لأن مراد المص بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الأمر جسمين فيبقى المناقشة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفي والاثبات فيه ( قوله لكان الواحد اثنين ) ان قلت لا نسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشيء الواحد في آن في مكانين وهو أول المسألة قلت لا يخفى ان الملازمة ضرورية

( قوله وليس يلزم ) قبله وان لم يلزم كونها نظرية لكن بنا في هذا التوقف بدايتها بمعنى أوليتها لأن الاولى هو الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا الفطرية القياس وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولوية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ما يخص كما في تلك القضايا فتأمل

من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر فتأمل لكن بقي هنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات أخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة تجب ان تكون أبين من الدعوى قالوا فقد لاح أن أجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل (وأما الثاني) أغنى كونه غير يقيني (فلوجوه) أربعة (الاول أنه) أى هذا التصديق الذى هو قولنا الشيء اما أن يكون أولا يكون (يتوقف على تصور المعدوم) الذى هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق

(قوله لجواز كون الحجج النخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا الفطرية القياس لأن تلك الحجج المترتبة ليست لاثباتها بل لاثبات جلاؤها ولو سلم فالقضايا الفطرية داخلية في البديهيات هنا كما مر (قوله بقي النخ) أى هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة أخفى من تلك القضايا بلا شبهة ودعوى ان هذه الاستدلالات في نفسها أبين وان كانت أخفى من حيث انها ملخصة مكبرة (قوله كونه غير يقيني) اما بان لا يكون حاصل أصلاً كما يدل عليه الوجه الاول أولاً كما في الوجوه الأخر وإلى التعميم أشار الشارح بقوله فضلاً عن أن يكون يقينياً

(قوله يتوقف على تصور المعدوم) هذه القضية منفصلة حقيقية واليه يشير الشارح بقوله فبإسباتي لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما فالحكم هنا بالمنفاة بين أن يكون وأن لا يكون وخلاصة الحكم بالمنفاة بين هذا الشيء موجود وهذا الشيء معدوم فالمعدوم جزء من التالى ولذا زاد الشارح قوله وما يعتبر فيها وان أخذ قضية حملية ردد بين محمولها نظراً الى الظاهر قلنا الشيء اما أن يكون واما أن لا يكون فحرف السلب جزء من المحمول الثانى سواء أخذ بطريق العدول أو بطريق السلب والحكم

(قوله بقي هنا شيء) قد يجاب بان هذه الاستدلالات أبين من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى تأمل فليتأمل

(قوله وأما الثانى أغنى كونه غير يقين فلوجوه أربعة) عدم اليقينية أعم من بقاء أصل التصديق فلا ضير في دلالة الوجود على عدم حصول أصل العلم مع ان المدعى عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل الى هنا مشير الى انه معترف بالتحقيق بل البدهاة وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التعقق فضلاً عن البدهاة والتدافع بينهما ظاهر

(قوله يتوقف على تصور المعدوم وانه لا يتصور) هذا ظاهر اذا أخذ لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صحة الحصر العقلى فلا لأن التصديق انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع اللهم الا ان تعتبر موجبة سالبة المحمول لأن الحصر حينئذ ليس الا بملاحظة مساواتها للسالبة فلا يكون الحصر عقلياً كما سيجي نظيره في بحث الوجود



على تصور أطرافه وما يعتبر فيها ( وأنه لا يتصور ) أصلاً بل تصوره ممتنع قطعاً فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره أيضاً فلا يكون حاصله فضلاً عن أن يكون يقينياً وإنما قلنا أن تصوره ممتنع ( اذ كل متصور متميز ) فإن إدراك الشيء ملزوم لامتيازته عن غيره عند المدرك أو هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم ( وكل متميز ) عن غيره ( ثابت ) في نفسه لأن المتميز هو الذي ثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم نبوتي وثبوتة للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه ( فيكون المعلوم ثابتاً ) في نفسه فلا يكون معدوماً بل ثابتاً موجوداً ( هذا خلف ) أي محال باطل ( لا يقال ) تصور المعلوم يقتضي تميزه في الذهن لافي الخارج وتميزه فيه لا يقتضي اثبوتة هناك و ( أنه ) أي المعلوم ( ثابت في الذهن ) فلا خلف في ذلك اذ المعلوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن ( وأيضاً ) أن كان المعلوم متصوراً ( فالحكم عليه بأنه غير متصور ) كما ذكرتم ( يستدعي تصوره ) اذ لو لم يكن متصوراً أصلاً لا ممتنع عليه هذا الحكم قطعاً ( لانا نقول ) في جواب الاول ( الكلام في المعلوم مطلقاً ) أي المعلوم في الخارج والذهن معافان قولنا الشيء أما أن يكون أولاً يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله

بالترديد بين المحمول المحصل ونقيضه العدولي أو السلبى وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم النقيض العدولي والسلبى وليس الترديد بين الاثبات والنفي لعدم الانحصار فيهما كما مر فاقبل هذا ظاهر اذا أخذ لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها مناط صحة الحصر العقلي فلا لأن التصديق إنما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربع ليس بشئ منشاء قلة التدبر

( قوله مفهوم نبوتي ) أي ليس السلب داخل فيه احترازاً عن محمول السالبة المحمول فان ثبوتة لا يستدعي وجود الموضوع

( قوله أي محال باطل ) أي ليس الخلف هنا بمعنى خلاف المفروض اذا لم يفرض سابقاً عدم ثبوت المعلوم بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذي هو معنى الخلف عليه

( قوله لا يقال الخ ) منشاء هذا السؤال حمل المرجوح والمعدوم في الترديد المذكور على ما هو المتبادر أعني الوجود الخارجي والمعدوم الخارجي

( قوله أي المعلوم في الخارج الخ ) يعنى أن الاطلاق بمعنى العموم لا مقابله التقييد

( قوله وأيضاً أن كان المعلوم متصوراً الخ ) للخصم أن يقول بطريق الالتزام أن لم يتصور فهو المرام

وإن تصور يلزم ثبوتة وهو محال فتدبر



( ويمتنع ان يكون له ) أى للمعدوم مطلقا ( ثبوت بوجه من الوجوه ) سواء كان في الخارج أوفى الذهن لان الثابت بوجه مالا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثانى ( الآخر معارضة ) أى للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور ( لاجل ) لتلك الحجة ( وانها ) أى معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا ( تحقق تعارض ) الحجج ( القواطع ) لانهما قطعتان ( وهو ) أى تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية ( احدى حججنا القوادح ) في البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بأن تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره في الجواب عنه . الوجه ( الثانى ) من تلك الوجوه الاربعة ( أنه ) أى قولنا الشئ اما ان يكون أولا يكون ( يقتضى تميز المعدوم عن الوجود ) اذ لولا تميزه عنه لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما ( ولو كان ) المعدوم ( متميزا لكان له حقيقة ) وماهية بهامتاز عن الوجود ( و ) كان ( للعقل سلبها ) أى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشئ مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله ( والا ) أى وان لم يكن للعقل

( قوله وقد يجاب النخ ) لا يخفى ان مقصود ذلك القائل دفع هذه المعارضة بانه على تقدير صحتها لا يضرنا فالقول باننا لا نسلم تحقق التعارض لأن دليل الخصم المستدل غير سالم عن المنع مما لا وجه له ( قوله الوجه الثانى النخ ) لا يخفى ان أوله يدل على أن الكلام في المعدوم وآخره على انه في العدم فلا بد من التطبيق بأن يقال المراد بالعدم المعدوم أو يضم لقوله ولو كان المعدوم متميزاً قولنا ولا تميز له الا باعتبار العدم اذ الذات البهية والنسبة مشتركتان فيكون للعدم حقيقة

( قوله وماهية ) عطفت تفسيري للإشارة الى أنه ليس المراد بالحقيقة الماهية الموجودة

( قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل ) لأن المقابل اما رفع الشئ أو أخص منه

( قوله عن المنع الذى سنذكره ) وهو قوله والجواب ان المقصود النخ ولك أن تقول لو سلم تحقق

التعارض فلا نسلم ان مقدمات الحججتين بديهية

( قوله لكان له حقيقة ) قال سيف الدين الابهرى فيه نظر لأن اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة

واللاهوية متميزة عن الهوية مع أنه ليس لها حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة

للحقائق النوعية الصادق على كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هي سلوب الحقائق ولا استحالة فيه

( قوله والا لم يكن لذلك الشئ مقابل ) لأن المقابل الشئ اما رفعه كالعدم للوجود أو ملزوم رفعه

كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل

سلبها ( انتفى الوجود ) واذا كان للعقل سلبها ( وسلبها عدم خاص ) لكونه مضافا الى حقيقة العدم ( قسم من العدم ) المطلق وهو هذا العدم الخاص ( قسم له ) لانه رفعه الذي يقابله ( هذا خلف ) لان قسم الشيء أخص منه وقسيمه مبين له فيستحيل ضدقهما على شيء واحد الوجه ( الثالث ) من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون أولا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول ( المردد فيه ) في قولنا هذا ( ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه ) فيكون ( كقولنا السواد اما موجود أولا ) أي ليس بموجود ( واما لغيره ) فيكون ( كقولنا الجسم اما أسود أولا ) ولا يتصور ههنا معنى سوي هذين المعنيين ( وكلاهما باطل فالاول ) وهو ان يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود أولا باطل ( لانه لا يعقل شيء من طرفيه ) أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح ( اما الثبوت ) وهو قولنا السواد موجود ( فلان وجود الشيء اما نفسه فلا يفيد حمله عليه )

( قوله الوجه الثالث الخ ) لا يخفى عليك ان هذا الوجه يدل على امتناع الحل مطلقا فيكون قادحا في الاحكام الحسية أيضا مثل النار موجودة حارة ولعل القادحين في البديهيات لا يعترفون من الحسيات الا التصورات الحسية دون احكامها اذ الحاكم فيها العقل ولا شهادة لهم ( قوله أي لا يتصور الخ ) أي ليس المراد نفي التعقل مطلقا اذ الباطل أيضا يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابقته

( قوله اما نفسه ) اذا لم يعتبر التغاير بين الشيء ونفسه بوجه من الوجوه لا يمكن الحل أصلا لأن النسبة تقتضي تغاير الطرفين ولو بوجه واما اذا اعتبر التغاير بوجه يمكن الحل لكن يكون عاريا عن الفائدة فلا بد أن يراد بقوله اما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليرتب عليه قوله فلا يفيد وبقوله واما غيره غيره بحسب الذات ليرتب عليه قوله فهو في نفسه معدوم ولا يجوز أن يراد به نفسه من جميع الوجوه وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتيب شيء منهما كما لا يخفى ولم يتعرض لكونه جزءا لعدم ذهاب أحد اليه مع انه يلزمه كلا الأمرين عدم الافادة وكونه معدوما في نفسه أي مع قطع النظر عن ذلك الجزء ( قوله فلا يفيد حمله ) أي لا مواطاة ولا اشتقاقا اذ لا فائدة في قولنا السواد ذو نفسه وان صح باعتبار التغاير الاعتباري والاختلاف في ان الوجود موجود أولا ليس بمعنى انه منصف بنفسه أولا بل بمعنى انه منصف بوجود خاص أولا

( قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه ) قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير مبعثا للعقلاء بتنازعون فيها نفياً وأثباتاً فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للأراء حيث ذهب أكثر المتكلمين الى أن الوجود موجود وكذا بعض الحكماء وأكثـ

بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عارياً عن الفائدة ( كقولك السواد سواد والموجود موجود ) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البدئية بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك ( واما غيره ) وهذا أيضاً باطل لوجهين أشار الى أولهما بقوله ( فهو ) أى ذلك الشيء كالسواد مثلاً ( فى نفسه معدوم ) على تقدير مغايرة الوجود اياه ( والا ) أى وان لم يكن معدوماً فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجوداً ( عاد الكلام ) فيه الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر أو غيره فالشيء معدوم فى نفسه اذ لو كان موجوداً عاد الكلام الى الوجود الثالث

( قوله بل كان موجوداً ) ولو بالتبع لكونه مقابلاً للمعدوم فى نفسه فيتناول الحال أيضاً ويعود الكلام الى ذلك الوجود الذى هو بالتبع اما نفسه أو غيره الخ فيثبت المدعى وكونه معدوماً فى نفسه أو تسلسل الوجودات وما قيل انه يجوز أن ينتهى الى وجود خاص هو غينه وهو جزئى حقيقى فيمتنع حمله على الشيء كما حققه الشاح قدس سره فى كتبه ولا يكون الشيء معدوماً فى نفسه لأنه موجود بوجود هو نفسه فنُدفع بان التردد فى قولنا فلان وجود الشيء اما نفسه أو غيره فى الوجود المحمول فى قولنا السواد موجود الذى به صار الشيء موجوداً لكونه فى مقابلة المعدوم على ان الجزئى الحقيقى انما يتمتع حمله مواطأة لا اشتقاقاً والمراد بالحل هنا أعم كما مر

الحكام الى انه من المعقولات الثانية نعم حمله الشيء على نفسه بالمواطأة لا يفيد لكن كلامنا فى حمل الوجود على السواد اشتقاقاً والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات وهذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة فى هذا الحل على تقدير صحته بديهى والمنزاع مكابر والنزاع فى وجود الوجود انما هو فى انصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له واما الانصاف بمطلقه فى ضمنه فاعتبارى

( قوله وقد يقال نحن نلتزم الخ ) قيل يمكن أن يقال ان المراد بظهور التفاوت اتفاق الفاهمين عليه سواء كان ببدئية العقل أو لم يكن

( قوله واما غيره ) لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا التردد جار فى الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز أن يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره فتدرج الجزئية فى النفسية وينالها التعليل اذ لا فائدة فى قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد ولكنه فتأمل

( قوله بل كان موجوداً ) اشارة الى أن ترتب عود الكلام على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للموجودية لأن السواد مثلاً من الذوات ولم يقل احد بالحالية فيها

فاما ان يثبت المدعى أو تتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى (و) أيضاً لو لم يكن الشئ معدوماً في نفسه على ذلك التقدير (لوجد) ذلك الشئ (مرتين) وكان موجوداً بوجودين (هذا خلف) فإذا ثبت ان الشئ معدوم في نفسه (والوجود موجود والا) أي وان لم يكن الوجود موجوداً (اجتمع النقيضان) على تقدير كونه معدوماً (أو وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً (وفيها) أي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود أو معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلوف فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوماً في نفسه وكون الوجود موجوداً (قيام الموجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو السواد مثلاً على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان) بان يقال هذه أمور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (وبحصول المراد) وهو بطلان حكم البداهة لانها تحكم بان هذه

(قوله وكان موجوداً بوجودين) بناء على ان التزديد المذكور في الوجود الذي صار به موجوداً (قوله اجتمع النقيضان الخ) وأما لزوم المثليين على تقدير كونه موجوداً فلا يضر المستدل لأنه حينئذ يلزم تعارض القواطع وهو احدى حججه وانما تعرض لاجتماع النقيضين لأن فيه ثبوت المدعى

(قوله أو تتسلسل الوجودات الخ) فيه بحث لجواز أن يكون ذلك الشئ موجوداً بوجود هو عينه ولا يكون محمولاً عليه فان المحمول هو الوجود المطلق وأما الوجود الخاص الذي هو جزئى حقيقى فلا يحمل على الحقيقة كما سبق

(قوله لوجد ذلك الشئ مرتين) فيه بحث لأن الواجب تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد والاستحالة انما تلزم اذا ثبت وجود ذلك الشئ بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقاً والآخر خاصاً فلا فتأمل

(قوله اجتمع النقيضان) فان قلت اذا كان موجوداً يلزم اجتماع المثليين فلم جوز هذا قلت التجويز في نفس الامر ممنوع وانما المقصود الالتزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثليين ممنوع لجواز أن يكون موجوداً بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة

(قوله اذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً) لا يخفى ان فيه أيضاً اجتماع النقيضين لأن الوجود اذا لم يكن موجوداً صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة أو بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحل باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه

الحركات والالوان لا يجوز قيامها بالامور موجودة وأشار الى ثانيهما بقوله ( وأيضاً فانه )  
 أى حمل الوجود على السواد على تقدير المنايرة ( حكم بوحدة الاثنين ) وهما السواد والوجود  
 ( وأنه باطل لا يقال ) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم  
 ما ذكرتم بل ( المراد ان السواد موصوف بالوجود ) ولا اشكال فيه ( لاننا نقل الكلام الى  
 الموصوفية ) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد  
 أبطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين الا أن يراد  
 به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود حينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ( ويلزم  
 التسلسل ) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين ( فان  
 قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية ) لان البرهان انما قام على بطلانه في الأمور

( قوله فان قيل لا يمتنع النخ ) نقل عن الشارح قدس سره ولقائل أن يقول ما يقال من أن التسلسل  
 في الأمور الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لا قطعه باق  
 الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة في هذا الموضع وأما اذا  
 كانت محجة الحكم موقوفة على تعقلات لا تنهاى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا  
 قطعاً لتوقفها حينئذ على تعقلات غير متناهية وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا  
 الى اعتبار الموصوفية فيرجع التردد المذكور في الموصوفية بأنها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه  
 حمل الشيء على نفسه أو غيره فيكون حكماً بوحدة الاثنين فنحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهم جوا  
 فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعاً انتهى يعنى ان الحكم بمجاوز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس  
 بصحيح على اطلاقه وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان ذلك  
 الاعتبار مطابقاً لنفس الامر كما في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكرارها والازوم والوحدة

( قوله وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين ) اذا جعل دليل بطلان الغيرية هذا انتقض الدليل بالقضايا  
 الحسية التي قالوا بصحتها كما لا يخفى

( قوله وأما غيره ) قد سبق منا الاشارة الى وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها

( قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية ) نقل عنه رحمه الله انه قال ولقائل أن يقول  
 ما يقال من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار  
 العقل لا قطعه باق الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في مثل هذا  
 الموضع في الحقيقة اما اذا كانت محجة الحكم مثلاً موقوفة على تعقلات لا تنهاى كما في قولنا السواد موجود  
 كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية أو خارجية لتوقفها حينئذ على

## الخارجية والموصوفية من المفومات الاعتبارية الذهنية ( قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف

والوجوب والامكان والاعراض اللسبية فان وحدة الوحدة وامكان الامكان وغير ذلك مما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل مثلاً اذا لاحظ الوحدة من حيث انها وصف للواحد لم يعتبر لها وحدة واذا لاحظها من حيث ذاتها وانها مفهوم من المفومات اعتبر لها وحدة وقس على ذلك وانما قلنا بجواز التسلسل فيها لانه حينئذ تنقطع السلسلة بسبب انقطاع اعتبار العقل اذ العقل لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية مفصلاً ولا يجب عليه الملاحظة القصدية في كل مرتبة وان كان النفس ابدياً فلا تكون الآحاد موجودة حتى يجري التطبيق فلا تسلسل وعلى تقدير فرضه لا يلزم المحال من لزوم تنهاى ما لا يتناهى أو كون الناقص كالزائد اذ لا غير متناه في نفس الامر ولا زائد فيه بل بمجرد الفرض وأما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة أمراً غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر ويجرى فيها التطبيق عندنا وعند الحكماء اذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود ولا ينقطع حينئذ بانقطاع اعتبار العقل اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها ولذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لاستلزامه وجود أمور غير متناهية في الذهن اعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هذا لكن بقي لي بحث في كون ما نحن فيه من هذا القبيل لأن صحة الحكم في قولنا السواد موجود بناء على الغيرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث انها نسبة بين الطرفين وآلة للملاحظة حال أحدهما بالقياس الى الآخر وحينئذ لا يمكن للعقل أن يحملها على السواد أصلاً ثم اذا لاحظها قصداً واعتبر انها مفهوم لا بد من حصوله للطرفين والا لم يكن أحدهما حاصلًا للآخر اعتبر موصوفية ثانية هي آلة للملاحظة حال الموصوفية الأولى بالقياس الى السواد وهذه الملاحظة ليست لازمة للعقل دائماً فتقطع سلسلة الموصوفيات بانقطاع اعتباره وأما تجوز المتكلمين عدم تنهاى تعلقات العلم بالفعل مع انها أمور اعتبارية وليست بمجرد اعتبار العقل فلا تـ هذه التعلقات ليست في الخارج ولا في الذهن فلا يجري التطبيق فيها وانما هي في علمه تعالى وهي بالنظر اليه متناهية لاحاطته بها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام

تعلقات لانهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا هنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع التردد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حمل الشيء على نفسه أو غيره فيكون حكماً بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية وثالثة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلاً قطعاً هذا والظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان القول المذكور أعنى قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعلقات لا تنهاى حتى بلا مرية وأما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقاً فلا اما عند الفلاسفة فلا تهم يشترطون الترتب في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الأمور بحسب الخارج وهو ظاهر وأما الترتب بحسب الذهن فيتوقف على تصورهما مفصلاً والنفس لا تقدر عليه باعترافهم وأما عند المتكلمين فلا تهم استدلوها على اعتبارية الاعراض اللسبية بانها لو وجدت لا تصنف محالها بها فلها نسبة اليها بالحمية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وأنت



والصفة فتقوم بهما وهو الذهن) لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن أمراً ذهنياً بل خارجياً وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجوداً خارجياً بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين (مع ان حكم الذهن) بان السواد موصوف بالوجود في الخارج (اما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (ويعود الالتزام) الذي ذكرناه (أولاً) يكون مطابقاً له (فلا عبرة به) لكونه حكماً باطلاً وقد يجاب بان حكم

(قوله معنى كونها الخ) وذلك لا ينافي قيامها بالطرفين وبهذا القدر تم الجواب الا انه زاد عليه قوله بل توجد الخ لدفع ما يرد من انها اذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة في الذهن فيلزم وجود النسبة بدون الطرفين يعني انها توجد في الذهن قائمة بهما لا بدونهما ومعنى ذلك انه اذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع اتصاف احدهما بالآخر

(قوله وقد يجاب الخ) هذا الجواب اختيار للشق الثاني ومنع لزوم كونه حكماً باطلاً فان الباطل ما لا يطابق نفس الامر لا ما لا يطابق الخارج ومبني على أن يكون في الخارج ظرفاً للوجود لا الموصوف والجواب الثاني باختيار الشق الأول ومنع لزوم كونها خارجياً بمعنى الموجود في الخارج ومبني على تقدير كونه ظرفاً للموصوف

خبير بان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية تنصف بها محالها في نفس الامر فلمحالها اليها نسبة بالحمية في نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمتنعونه وأيضاً فهم قائلون بعدم تنامي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل في التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب في بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب وجريان ذلك البرهان أو غيره من براهين ابطال التسلسل في تلك الأمور مطلقاً غير ظاهر ثم ما ذكره من أن العقل لا يمكنه أن يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد أن ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف عند حد فلا يتحقق التسلسل في نفس الامر كلام ذكره الشارح في حوائج المطالع أيضاً وهو محل بحث واشكال لأن النفس أبدية بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار أمور غير متناهية في أزمنة مستقبلية غير متناهية فان قلت الاعتبارات المتحققة متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطأ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو والا لا يعقل بعد غير المتناهي في الازمنة المستقبلية الغير المتناهية شيء فتأمل

(قوله لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين) قيل ان أراد استحالة قيام النسبة نفسها فسلم ولا يفيد وان أراد استحالة قيام صورتها فمنوع اذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا أقرب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال الخ



الذهن يجب أن يكون مطابقاً لنفس الامر حتى يكون صادقاً للخارج فإنه أخص منها وأيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا في الخارج ظراً لنفس الموصوفية وبين أن يكون ظراً لوجودها (وأما النفي) وهو قولنا السواد ليس بموجود (فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه) أي سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشيء عن نفسه (أو غيره) وهو باطل لوجهين الأول قوله (فيتوقف نفيه عنه على تصوره) أي يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي (وهو) أي تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لما عرفت في الوجه الأول من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن)

( قوله للفرق الظاهر الخ ) فان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظراً لوجوده لا ما يكون ظراً لنفسه ألا يرى أن قولنا زيد موجود في الخارج يقتضي وجود زيد فيه لا وجود وجوده ( قوله لأنه سلب الشيء عن نفسه ) بناء على أن مفهوم قولنا السواد ليس بموجود سلب الوجود عن السواد والوجود نفسه فيكون سلب الشيء عن نفسه فاندفع ما توهم من أن المراد بنفي وجود السواد عند من يقول ان وجوده عينه نفي نفس السواد لا اثبات النفي له فلا يلزم التناقض وانما كان سلب الشيء عن نفسه تناقضاً لأن ثبوت الشيء لنفسه دائم وإطلاق السلب يناقضه فاندفع ما توهم من أنه انما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والایجاب وهو ممنوع

( قوله وهو محال ) لاستلزامه اجتماع التقيضين وقد قلتم ان الشيء اما أن يكون أولاً يكون ( قوله وليس ثبوت السواد الخ ) لا يخفى على الفطن ان ثبوت السواد في الذهن لا يدخل له في التفريع المذكور بقوله حتى يقال الخ لانه مبني على عدم عموم نفي الثبوت حتى لو كان النفي مختصاً بالثبوت الخارجي لم يكن ثبوت السواد في الذهن منافياً له وان نفيه غير صحيح في نفسه لكون ثبوته في

( قوله لا للخارج فإنه أخص منها ) فيه بحث لان نفس الامر وان كان أعم من الخارج الا ان الحكم المذكور ههنا هو أن السواد موصوف بالخارج على ان في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وأيضاً إذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج الخ ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وأيضاً فتدبر

( قوله فنفيه عنه تناقض ) قال الابهرى لقائل أن يقول انما يلزم التناقض أن لو اتحد زمان الإيجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير خفي للفطن نعم يمكن أن يجاب بأن المراد بنفي وجود السواد عند من يقول بأن وجوده عينه نفي نفس السواد لا اثبات النفي له فلا يلزم التناقض

حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه ( لما مر ) من أن الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو أعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتاً في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقاً وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن أنه معدوم مطلقاً بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور أصلاً وقد يتوهم أن الضمائر في تصوره وتميزه وثبوته راجعة إلى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل \* والوجه الثاني من ذينك

الذهن لازماً مما ذكر فالواجب أن يقال وليس نفسه في الخارج والصواب أن يقال أن قوله وليس في الذهن جملة حالية والمعنى أن تصور السواد يستدعي ثبوته في الذهن والحال أنه ليس بثابت فيه لما مر أن الكلام في نفي الوجود عنه مطلقاً فيلزم التناقض وأن يترك قوله فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في نفي الوجود عنه وهو محال فلعله كان في نسخة الشارح في الخارج بدل في الذهن أو وقع عنده اشتباه بمقتضى البشرية

( قوله لا لانتفائه عنه ) حتى يلزم اشتراط الشيء بنقيضه ويتم الجواب بهذا المقدار إلا أنه لما كان يرد عليه أن صحة الحكم بالانتفاء يستدعي الانتفاء فيلزم التناقض دفعه بقوله ولم نحكم النخ يعني أننا لم نحكم عليه بأنه معدوم مطلقاً حتى ينافي ثبوته في الذهن بل رددناه بين كونه معدوماً مطلقاً وبين كونه موجوداً في الجملة ولا شك في صحته بأن يكون ثابتاً في وقت الحكم غير ثابت فيما عداه فاندفع ما توهم أنه يلزم من ذلك أن لا يصدق الجزء الأخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً

( قوله وقد يتوهم النخ ) إنما كان توهماً لأن المراد بالنفي هو الحكم بالانتفاء وتوقفه على تصوره إنما يتم إذا كان الحكم فعلاً أما إذا كان كينافاً أو انفعالاً فلا ولأنه يحتاج في إتمامه إلى اعتبار مقدمات لا إشارة إليها في المتن وهو ما ذكره بقوله وتصور هذا النفي النخ ولأنه يرد عليه أن هذا النفي معدوم خاص فيجوز أن يكون متصوراً ثابتاً في الذهن وما تبين بطلانه هو تصور المعدوم مطلقاً ولظهور كونه توهماً لم يتعرض الشارح لبيانه ثم إنه لم يظهر على هذا التوجيه معنى قوله وليس في الذهن لما مر والله أعلم بأسرار عباده

( قوله ولم نحكم على السواد ) أي لم نحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو ينفي الأولية وقد يقال يلزم من هذا أن لا يصدق الجزء الأخير من المنفصلة وهو باطل قطعاً فتأمل ( قوله راجعة إلى نفي الوجود عن السواد ) فيه بحث لأن الظاهر أن نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا سلم أنه يتوقف على تصوره وقد أشرنا إليه فيما سبق أيضاً ( قوله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل ) وهو المناسب لقول المصنف أيضاً وليس في الذهن لما

الوجهين قوله ( وأيضاً فإنه ) أى نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته ( يقتضى خلو  
 الماهية عن الوجود وسنبتله ) في مسألة ان المعدوم ليس بشئ اذ يستدل هناك على امتناع  
 خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالمعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود  
 لا ينافي التردد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود  
 والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون أيضاً للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به  
 فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بديهياً ( والثاني ) وهو أن يكون التردد في قولنا الشئ  
 اما ان يكون أولاً يكون بين ثبوت الشئ لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود أولاً  
 ( باطل ) أيضاً ( لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل ) على وجه يكون معناه صحيحاً ( لانه حكم بوحدة  
 الاثنين ) وذلك مما لا يتصور صحته قطعاً ولان المحمول اذا كان مغايراً للموضوع كما فيما نحن

( قوله قال في المحصل الخ ) لما كان المذكور في المتن سابقاً من الوجه الثالث هو ان الجزء الثبوتي  
 والسلبى ليس له معنى محصل وبذلك لا يتم أن المنفصلة المذكورة غير بقلبية ضم اليه ما نقله عن المحصل  
 ليتم التقريب

( قوله صحيحاً ) أي يمكن أن يكون مطابقاً للواقع

( قوله لأنه حكم بوحدة الاثنين ) لا يخفى ان الحمل في قولنا الجسم أسود بالنسبة الى المشتق حمل  
 مواطأة وبالنسبة الى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاق فكلا الحالين المذكورين في الوجهين لازم في القول  
 المذكور على تقدير المغايرة فلا يرد ان الصواب كلمة أو بدل الواو في قوله ولأن الموصوفية الخ  
 ( قوله ولأن المحمول ) أى بالاشتقاق كالسواد مثلاً فاندفع ما قيل لا نسلم ان الحمل هنا يقتضي

مر اذ لو رجعت الضمائر الى نفس النفي لانتج أن يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود  
 في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله أو لا يكون أعني الموضوع في القضية المذكورة وأما ثبوت  
 الوجود الذهني بنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله  
 لما مر فتأمل

( قوله قال في المحصل الخ ) قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله  
 وجوابه وقد يجاب وليس بشئ لأن محصل الجوابين السابقين أن بطلان أحد الشقين لا ينافي التردد  
 بينه وبين غيره بل انما ينافي تعيينه والمذكور في المحصل مبني على بطلان الشقين جميعاً فالمقصود من  
 نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف واظهار مقصوده

( قوله لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل الخ ) يرد عليه أن هذا الكلام متأت في الحسيات أيضاً  
 كقولنا النار حارة مع أنهم يقولون بها فيلتنفص دليلهم بها

بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهي) أي اللاموصوفية (عدمية لصدقها على المعدوم) فان

الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان على ان القادح في حمل الوجود على السواد لا يسلم صحة الحمل المذكور كما لا يخفى

(قوله لأن الموصوفية الخ) لم يقل هنا ان الموصوفية لكونها مغايرة للموضوع تحتاج الى موصوفية أخرى باعتبارها تحمل وهكذا فيلزم التسلسل كما ذكره سابقاً لأن هذا الوجه مبني على جواز التسلسل في الأمور الاعتبارية حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية ولأن فيه تكثير الوجوه القادحة

(قوله أي اللاموصوفية) أي مفهومها فيكفي في ذلك صدقها على المعدوم اذ لو كانت وجودية امتنع انصاف المعدوم بها فما قيل من ان المراد بعدمية اللاموصوفية عدمية جميع افرادها وهي انما ثبت لو ثبت صدقها دائماً على المعدوم وهم محض وكذا ما قيل عدمية صورة النفي موقوفة على وجودية مدخل حرف النفي فالاستدلال بعدميتها على وجودية المدخول دور والجواب ان موقوفة عدمية صورة النفي على وجودية المدخول لا ينافي كون العلم بوجودية المدخول مستفاداً من العلم بعدميتها بوجه آخر كما فيما نحن فيه وهكذا الحال في كل معلول بالقياس الى علته

(قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ) قال الابهرى لقائل أن يقول لا يسلم ان الحمل هنا يقتضي الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يخص والجواب أن ما ذكره نقض اجمالى لا يشفى لان المعال يمنع صحة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية أخرى ويتسلسل فلم لم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور لم يتعرض له هنا وأشار الى محذور آخر على أن تعيين المغايرة في المثال المذكور باعتبار أن الغرض فيه أن يكون التردد بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوت وانتفاء في نفسه فلمذا لم يتعرض لاحتمال العيبية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه حينئذ هو التردد بين العيبية والغيرية وقد ساق اليه الكلام وأما جواب الابهرى عما لزم شق الغيرية بأن لا يسلم أن الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون بينهما موصوفية أخرى ويتسلسل وانما يلزم ذلك أن لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد بمغايرة مفهوم الموصوفية الذي اعتبر محمولا في المثال فلا شك أنه اذا كان مغايراً للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام في الموصوف الثاني كالکلام في الاول وهلم جرا وتسلسله قطعاً

(قوله لصدقها على المعدوم) قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم عدمية لان المراد بعدمية

المعدومات لا تنصف بالالوان والحركات ( فالوصوفية ثبوتية والارثقية النقيضان ) أعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا يثبت لشيء منهما (ولا وجودية ولا) أي وان كانت الموصوفية وجودية ( فاما نفسيهما ) أي نفس الموصوف والصفة ( فلا يعقلان دونها ) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما ( أو غيرهما ) يعني به ما كان خارجا عنهما قائما بهما ( فلهما ) حينئذ ( موصوفية بها ) أي بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون أيضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة ( فتتسلسل ) الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا

( قوله فلا يعقلان دونها ) أي لا يعقلان متجاوزين عنها بأن لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان لانا نعقل كل واحد من الجسم والسواد بدون الآخر فينفكان عن الوصفية فاقيل انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات ولكنه وهو ممنوع ناشئ من سوء فهم العبارة

( قوله موصوفية بها ) أي موصوفية موجودة بتلك الموصوفية الوجودية لما مر  
( قوله واذا لم تكن الخ ) وأيضا يلزم اجتماع الوجود والعدم في قولكم الشيء إما أن يكون أولا يكون

اللاموصوفية ان أفرادها الصادقة هي عليها أعني اللاموصوفية معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم بأن تكون جميع الافراد الصادقة هي عليها الموصوفة بها معدومة وليس المراد أن تلك الطبيعة نفسها عدمية في الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها وأيضا عدمية صورة النفي مبلية على وجودية مدخول حرف النفي فالاستدلال على وجوديته بعدميتها دور اللهم الا أن يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها في الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حتى يثبت أن لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب في استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتأمل

( قوله ولا وجودية ) فان قلت لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لا نسلم بل هو

هنا أول المسئلة

( قوله فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان ) انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات

الصفات ولكنه وثبت تعقل شيء من الماهيات ولكنه ممنوع

( قوله فللها حينئذ موصوفية بها فيتسلسل ) فان قلت اتصافها بالموصوفية هاهنا ثابت على تقدير عدميتها

أيضا اذ لا شك في عدم كونها حينئذ نفس الموصوف والصفة ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات في نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا نسلم حينئذ بطلان التسلسل كما أشار اليه المصنف فيما سبق فتأمل

يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً فلا يكون حينئذ للجزء الثبوتى من قولنا الشيء إما أن يكون أولاً يكون معنى صحيح فهو باطل قطعاً (فاذاً الحق) منه هو (السلب أبداً وأنتم لا تقولون به) أي بتعين الحقيقة في الجزء السلبى \* الوجه (الرابع) من الوجوه الأربعة الدالة على أن أجلى البديهيّات ليس يقينى أن يقال (الواسطة) المسماة بالحال (نابذة بينهما) أي بين الوجود والمعدوم (لما سيأتى) بيانه في الموقف الثانى (واذا أثبتها قوم بلغوا في الكثرة إلى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الا كثرون وادعوا ان البديهية شاهدة بالانحصار في الوجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بديها فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والافتقار اشتبه على الاكثرين مالم يس بديها بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه (فلا ثقة به) بل ولا ثقة بشيء من البديهيّات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الأربعة ان قولنا الشيء إما ان

(قوله الواسطة نابذة الخ) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا الشيء إما أن يكون أولاً يكون والوجه الثانى أعنى قوله واذا أثبتا يفيد عدم قطعيته فهو معطوف على قوله الواسطة نابذة وعطفه على قوله لما سيأتى وهم

(قوله إلى حد تقوم الحجة الخ) أي في بعض المواد وهو ما اذا أخبروا عن المحسوس وفائدة اعتبار الكثرة إلى هذا الحد الإشارة إلى أن الكثرة الزائدة في جانب نفى الواسطة لا ترفع الاشتباه لأن كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة في المحسوسات واحتمال تطرق الغلط في المعقولات جار فيهما (قوله بل ولا ثقة الخ) لا يخفى ان هذا الاضراب مستدرك اذ يكفى قوله فثبت بهذه الوجوه الخ في تمام الوجوه الأربعة

(قوله الواسطة نابذة بينهما الخ) لا يذهب عليك أن الحكم بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغوا اذ يكفى أن يقول أثبت القوم الواسطة ونفاها الا كثرون (قوله واذا أثبتها قوم بلغوا الخ) ظاهره انه معطوف على قوله لما سيأتى فاذا هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بأن كثرة القائلين في العقليات لا تكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من أن القائلين بها بلغوا في الكثرة حداً تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس ففي المعقول يكون شبهة لا أقل (قوله بل ولا ثقة الخ) والظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص فلماذا لم يرجع ضمير به إلى مطلق البديهي واحتاج إلى ذلك الترقى



يكون أولاً يكون ليس يقيني فلا يكون غيره أيضاً يقينياً وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فذلك تركه وأشار الى أجوبة الوجوه الثلاثة فقال ( والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم ) وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه ( وهو ) أي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ( ذات ما ثبت له العدم ) على أنه تركيب تقييدي ( لا ) أي ليس مفهوم المعدوم ( ان ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر ) والا اقتضي مفهوم المعدوم تحقق

( قوله وستعرف جواب الخ ) اما اشارة الى ما ذكره في مبحث الحال من أن عدم الواسطة بين الدفي والاثبات ضروري والواسطة انما ثبت اذا فسر الموجود بمعنى الموجود اصالة والمعدوم بما لا وجود له أصلا وان النزاع بين الفريقين لفظي وهو المذكور في شرح المقاصد لكن قوله عن قريب يأتي عنه واما اشارة الى ما ذكره في جواب الشبهة الرابعة من أن البديهي ما يجزم به بعد تصور الطرفين والنسبة فلعلم فيه خلافا فينتطرق اليه الخطأ بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي تصور أطرافها كما هو حقها لكن هذا ينافي كون هذا التصديق من أجلى البديهيات اللهم الا أن يقال ان ذلك قول القادح وليس مسلما عند الحبيب

( قوله تركيب تقييدي الخ ) فهو من قبيل المفهومات التصورية وهي متحققة في نفس الامر اذ لا تنافي بينهما كما عرفت في تحقيق تعريف العلم وكون النسبة التقييدية مشعرة باظهارجية لا يقتضى تحققها في نفس الامر اذ الاشعار بالشئ لا يستدعي وقوعه

( قوله والا اقتضى الخ ) لما تقرر ان ثبوت شئ لثبوت شئ يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وانما استدلل على نفي ذلك مع ان المعلوم من اللغة أن المعتبر في المشتقات النسبة التقييدية لا الخبرية لانه اقناعي لا يليق بالمطالب العقلية وما قيل ان قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضى وجود ذات في نفس الامر فليس بشئ اما أولا فلأن هذا المنع لا يضر الحبيب كما لا يخفى واما ثانيا فلأن أخذه كذلك غير صحيح لان ذلك الاخذ انما يصح اذا اعتبر سلب المحمول عن الموضوع ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب وهنا لا يمكن ذلك لأن العدم سلب الوجود مطلقا لا سلبه عن شئ

( قوله وقع هناك محمولا ) سياق الجواب مبني على ان لا تكون معدولة وقد سبق الكلام فيه ( قوله على أنه تركيب تقييدي ) وبكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات المعدوم في نفس الامر لان ما قيل من ان النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها أوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار فعناء ان فرضا وفرضا والا فلا

( قوله والا اقتضى مفهوم المعدوم الخ ) قيل عليه قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا أخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضى وجود ذات في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا



ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وأنه باطل ( وهو ) أى مفهوم المعلوم هو ( المتميز  
 لكونه متصوراً ولكونه محكوماً عليه بالانفصال بينه وبين الموجود ( و ) هو ( الثابت )  
 لكونه متميزاً وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان أردتم  
 بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعلوم انه يتوقف على  
 تصور ذات المعلوم فهو ممنوع وان أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعلوم فهو مسلم  
 ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعلوم متميزاً وثابتاً في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل  
 ان يكون ما صدق عليه مفهوم المعلوم المطلق ثابتاً بوجه وان أردتم بما ذكرتم في الوجه  
 الثانى من ان اجلى البديهيات يقتضى تميز المعلوم عن الموجود انه يقتضى تميز ذات المعلوم  
 المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتاً بوجه ما منعناه وان أردتم به انه يقتضى تميز مفهوم  
 المعلوم المطلق كما هو الظاهر من عباراتكم سلناه فيكون لمفهومه حقيقة وللعقل سلبها فهناك

( قوله فهو ممنوع ) لان الذات لم يقع محمولا

( قوله ولا استحالة فيه ) اذ اللازم منه أن يكون الشئ متصفاً بنقيضه وذلك متحقق فان مفهوم  
 اللامعلوم معلوم والوجود معدوم انما الحل أن يصدق النقيضان على شئ واحد وليس للمعلوم المطلق  
 فرد في نفس الامر حتى يلزم من صدق مفهوم المعلوم عليه في نفس الامر ثبوته فيه ببناء على اتصافه  
 بمفهوم ثبوتي فيلزم اجتماع النقيضين

على ان مفهوم المعلوم تركيب تقييدي وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة في  
 مفهوم المشتقات مطلقاً تقييدية وليس المقصود من قوله الا ان ثمة ذاتا النح الا بيان ان المحذور من تصور  
 المعلوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعلوم ان في نفس الامر ذاتا ثبت له هذا المفهوم  
 العدمى أو ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل

( قوله وهو الثابت لكونه متميزاً ) هذا انما يلزم مذهب الفلاسفة وأما الجواب عند المتكلمين  
 النافين للوجود الذهني فهو منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت

( قوله ولا استحالة فيه الخ ) فيه بحث لان مفهوم المعلوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته في نفسه ولا  
 شك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعلوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه  
 بأمر ثبوتي هو التميز وهو لزوم اتصافه بأمر ثبوتي آخر وكذا الكلام اذا جعل جواباً عن الوجه الثانى  
 والجواب ان اتصاف ذات المعلوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا يتصور شئ منهما وان يكون مفهوم  
 المعلوم المطلق مسلوباً عنه الوجود المطلق وحينئذ لا محذور اذ هو فرضي كما قيل مثله في مسألة الجهول  
 المطلق فلا محذور فتأمل

عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقاً وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسماً له وإنما يلزم هذا في رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه أيضاً إذ يكون عدم العدم المطلق من حيث أنه رفع للعدم المطلق قسماً له ومن حيث أنه عدم خاص قسماً منه (والحل) أي حل الموجود على السواد إنما صح (للتغاير مفهومهما) فإن مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود

(قوله كون قسم من الشيء قسماً له) إذ القسم للمعدوم المطلق سلب العدم لا سلب المعدوم وقيل لأن العدم ليس قسماً من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج إذ العدم موجود في الذهن والخارج ولأن العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما أنه ليس بموجود أيضاً ولا يلزم ثبوت الواسطة لأن العدم لا يقبل هذه القسمة وليس بشيء أما أولاً فلأن العبارة لا تساعد إذ اللائق حينئذ وليس في ذلك كون قسم الشيء قسماً منه وأما ثانياً فلأن الكلام في عدم العدم المطلق وأنه قسم من العدم المطلق وقسيم له فالقول بأنه ليس قسماً من المعدوم المطلق لا دخل له فيما نحن فيه وأما ثالثاً فلأن القول بأن العدم موجود في الذهن مملاً معنى له لأن الإعدام كليهما من جملة المعدومات كما صرح به الشارح في بحث تمايز المعدومات نعم أنه بعد التصور موجود في الذهن والكلام هنا في نفس العدم وأما رابعاً فلأن القول بأن العدم ليس بمعدوم ولا موجود إنما هو في العدم المطلق والكلام هنا في عدم العدم المطلق وهو عدم خاص

(قوله إذ يكون عدم العدم المطلق الخ) يعني أن هذا المقيد من حيث أنه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث أنه رفع للعدم مقابل له فالنظر في الاعتبار الأول كونه عدماً مقيداً بقيد وحينئذ الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالوضع مختلف باعتبار كذا أفاده بعض المحققين

(قوله وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسماً له) لأن العدم الخاص ليس قسماً من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج إذ لعدم موجود في الذهن ولأن العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت الشيء لنفسه كما أنه ليس بموجود أيضاً ولا يلزم ثبوت الواسطة لأن العدم لا يقبل هذه القسمة كما أشير إليه في التجريد

(قوله من حيث أنه رفع للعدم المطلق) أراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف إلى شيء معين لا العدم في الذهن والخارج أي عدم الوجود الذهني والخارجي كما أن المراد بالعدم المطلق المعدوم فيهما والالم يصح كون العدم الخاص قسماً منه إذ لا يصدق عليه أنه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فإن قلت قسم الشيء مثبت له لا رافع وأيضاً رفع العدم وجود وهو لا يكون قسماً من العدم بالبداهة قلت القسمة الإلزامية بحسب الذات والقسمة الرفع بحسب المفهوم ثم رفع العدم مستلزم للوجود لأنفسه وإن أشعر به كلام الشارح في بحث التقابل والاستلزام لا يقدح في القسمة

(والاتحاد هوية) أى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما فى قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني فى الشق الاول الذى هو طرف الثبوت من التردد الاول من الوجه الثالث أعنى قوله وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول فى هذا الشق أعنى قوله فهو فى نفسه معدوم الخ

(قوله والاتحاد هوية) قال المصنف فى بحث الماهية ومعنى حمل الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين فى العقل هويتهم الخارجية والوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه وقال الشارح ان التفسير المذكور لا يطرد فى نحو الانسان أعنى اذ لا هوية لمفهوم الاعمي متحدة مع هوية الانسان والا لكان موجوداً خارجياً فلماذا صرف المتن عن ظاهره وفسره بما هو المختار عنده أى الاتحاد هوية باعتبار الصدق لا ان هويته عين هويته لكن قال المحقق الدواني ناقلاً عن الشيخ ان الامور العدمية المحمولة على الشئ متحدة معه بالعرض لكونها منزعجة منه وان لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الحمل بالاتحاد بالهوية جار فى الذاتيات والعرضيات والامور العدمية اقول ولعل هذا هو المراد بالاتحاد فى الصدق فرجع التفسيرين واحد

(قوله أى ذاتا صدقا عليه) فان قلت الصدق الموصول بعلى معناه الحمل فيلزم أخذ الحمل فى تفسيره قلت هذا بيان لوجه محتمه واما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين الشئيين وبهذا ظهر ان تفسيره بالتغاير فى المفهوم والاتحاد فى الصدق كما اختار الشارح فيما سبأني غير صحيح

[قوله فهذا جواب عن الدليل الخ] أراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشئ وعدمه فى نفسه وقوله أعنى قوله وأيضاً الخ بيان للدليل الثاني وقد عرفت فيما سبق ان التردد المذكور بقوله اما نفسه أو غيره بحسب الذات والمفهوم فحاصل الجواب ان لا نسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير المغايرة لان المحال انما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث انهما انسان وهما ليس كذلك لان التغاير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الهوية وبهذا ظهر انه لا يتم الجواب بدون بيان جهتي التغاير والاتحاد

(قوله ولا الحكم بوحدة الاثنين) أى الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا وأما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه

(قوله فهذا جواب عن الدليل الثاني فى الشق الاول) أراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشئ وعدمه فى نفسه ثم ان كون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكون مراد المستدل بالنفسية والغيرية ما بحسب الخارج اذ لو أريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النفسية ويكون التقدير والحمل انما افاد التغاير مفهومهما لكن قوله والاتحاد هوية لا يخلو عن شائبة اللغوية حيث ان لا ان يحمل على دفع وهم فالأظهر ان يراد بالنفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بغيرتهما الغيرية بحسب مجموعتهما لا بحسب كل منهما فتدبر

اعتماداً على ماسيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وأنه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وقد ذكر في طرف النفي من هذا الترديد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك وبما مر في جواب الأولين من الأربعة وجواب الثاني مما أسلفناه من أن عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين العدم وهذا أعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الأول في الشق الأول من الترديد الثاني من الوجه الثالث كما أن قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق أيضاً وحاصله أن يقال الموصوفية (ونحوها من الأمور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم (لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع) وتقيضه أعني اللامتناع إذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالاً إنما المحال ارتفاعهما في الصدق لأن تناقضهما إنما هو باعتبارهما لا باعتبار

[ قوله من أن الماهية في حد ذاتها الخ ] بناء على أن شيئاً منهما ليس نفسها ولا داخلاً فيها فهما مسلوبان عنها في مرتبتها وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز وإذا لم تكن في نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود بها قيام الموجود بالمعدوم

[ قوله اجتماع النقيضين ] أي اجتماعهما المحال وهو صدقهما على شيء واحد

[ قوله مما قررناه لك ] بقوله وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن الخ

[ قوله وبما مر الخ ] وهو أن اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لاما صدق عليه وهذا على تقدير أن يقرر

أول الدليلين بقوله وقد يتوهم الخ

[ قوله أيضاً ] متعلق بقوله جواب

[ قوله على ماسيجيء من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة ] قيل عليه معنى هذا الكلام أن أحدهما ليس عينها ولا داخلاً فيها لا أنها في نفسها منفكة عن أحدهما وحينئذ فلم يظهر له فائدة كثيرة والجواب أن له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور لأن العدم إذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلاً فيها لم يستقم أن يقال إذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم وإنما يلزم إذا كان العدم نفسها أو داخلاً فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بتقيضه أعني العدم حال اتصافها به فتأمل

[ قوله وبما مر في جواب الخ ] هذا على التوهم الذي ذكره هناك وهو أن ترجع الضمائر إلى نفي

الوجود وقد نبهناك على جواب آخر فتدبر

[ قوله في هذا الشق أيضاً ] أي كما أن الأول جواب بعينه أو كما أن الدليل الأول في الشق الثاني أو

في هذا الشق من الوجه الثالث كما أن الشق الثاني المذكور أولاً منه

الوجود في الخارج (وستفاد أنت) فيما يرد عليك من المباحث الآتية (زيادة تحقيق تسلق به) أي بذلك التحقيق الذي زيدك (إلى الجواب التفصيلي) فيما أجبتنا عنه اجمالاً وفيما تركنا جوابه أيضاً \* الشبهة (الثانية) للقادحين في البديهيّات فقط (أنهم يجزم بالعاديّات) التي جرت بها العادة (كجزمنا بالاوليات) التي هي البديهيّات (سواء لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم) وطأينة العقل مع أن العاديّات لا اعتماد عليها فكذا البديهيّات (فنها) أي من العاديّات المجزوم بها (أن هذا الشيخ) الذي رأينا الآن على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلا أب وأم بل) تولد منهما ملتبساً (بالتدريج فكان وليداً ثم طفلاً ثم مترعراً) من ترعرع الصبي أي تحرك ونشأ (إلى أن شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها

[قوله لا فرق بينهما إلخ] يرد عليه أنه إن أريد به عدم الفرق في أصل الجزم وعدم احتمال النقيض فسلم لكن لا يستلزم ذلك التساوي بينهما في عدم الاعتماد وأن أريد به عدمه في مرتبة الجزم وخصوصيته فمنوع فإن الاوليات لا يمكن نقيضها امكاناً ذاتياً بخلاف العاديّات

[قوله أن هذا الشيخ إلخ] المحكوم عليه في هذا القضية وإن كان من الحسيات لكن الحكم ليس منها إذ لم يستند ذلك إلى الحس وكذا في قوله أن ابني هذا لبس بجبريل فما قيل المناسب إسقاط لفظة هذا حتى لا يكون من الحسيات إذ هم قائلون بها وكون القضية منها يقتضي القدح فيها أيضاً ليس بشئ

[قوله فكان وليداً] أي مولوداً ثم طفلاً الاسنان أربعة سن النمو ويسمى سن الحداثة وهو إلى قريب من اثنين سنة ثم سن الوقوف وهو سن الشباب وهو إلى نحو من خمس واثنين سنة أو أربعين ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن الكهولة وهو إلى نحو من ستين سنة ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف في القوة وهو سن الشيخوخة إلى آخر العمر وسن الحداثة ينقسم إلى سن الطفولة وهو أن يكون المولود غير مستعد الأعضاء للحركة والنهوض ثم سن الصبا وهو بعد النهوض وقبل الشدة وهو أن يكون الاسنان قد استوفت السقوط والنبات ثم سن الترعرع وهو بعد الشدة ونبات الاسنان قبل المراهقة ثم سن الغلامية والرهاق إلى أن يبلوغ وجهه ثم سن الفتى إلى أن يقف النمو

[قوله كجزمنا بالاوليات] قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره في تحقيق الحد المختار للعلم وأشار هنا أيضاً نعم لنا أن نقول فالجزم بالحسيات أيضاً كذلك فلم يقولون بها

(قوله أي تحرك ونشأ) مدته في الاغلب إلى ثمانية وعشرين وقيل إلى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الجمال والقوة وعود الطواحين الساقطة بعد العشرين وأما مدة الكهولة وهي التي يكون النقصان فيها خفياً فهي من خمسة والثلاثين وقيل من أربعين إلى ستين ومدة الشيخوخة وهي التي يكون النقصان فيها

ان أوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا احجاره ( أى ولم تنقلب أحجار البيت ( جواهر ) نفيسة ( و ) لأماء ( البحر ) الذى رأيناه من قبل ( دهنا وعسلاؤ ) ان ( ليس تحت رجلى ) الآن ( يا قوتة من ألف من ومنها ان الحبيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم ) لما خوطب به ( عالم ) بما يطابقه من الجواب ( قادر ) على التعبير عنه ( ثم اذا تأملنا ) في ( هذه القضايا ) التى ذكرناها ( لم نجد ما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال ) اي احتمال الخطأ ( قائما فى الكل ) أى فى كل هذه القضايا ( باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلا ستناد الكل ) أى كل الاشياء ( عندهم الى القادر المختار فاعله أوجب ) أى أثبت وأوجد باختياره ( شيئا من ذلك ) أى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التى لم تجربها عادة ( للامكان ) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذاتها قطعا ( وعموم القدرة ) لجميع الممكنات مستقربة كانت أو مستبعدة ( واما عند الحكماء فلا ستناد الحوادث الارضية ) عندهم ( الى الالواح الفلكية ) الحادثة من حركاتها ( فاعله حدث شكل ) أى وضع ( غريب فلكى لم يقع ) فيما مضى من الزمان ( مثله أو وقع لكنه لا يتكرر ) ذلك الشكل بتمايز الامثال ( الا فى الوف من السنين ) كثيرة جدا بحيث ( لا تفي بضبطها التواريخ فاقضى ) ذلك الشكل الغريب ( ذلك الامر العجيب وأيضاً ) انما فصل هذه القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادر فيها اعنى تبديل

( قوله لم نجد ما يجوز الجزم بها ) فضلا عن ان يجزم

( قوله فكان الاحتمال ) لا حاجة الى هذه المقدمة

( قوله باتفاق العقلاء ) متعلق لم نجد ما

ظاهراً من آخر الكهولة الى ما يشاء الله تعالى وتفصيله موكول الى موضعه

[ قوله أما عند المتكلمين فلا ستناد الكل عندهم الى القادر المختار ] قيل عليه النمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان حادة الله فى خلق الانسان ذلك التدرج وقد قال عز من قائل « ولن تجد لسنة الله تبديلا » وأجيب بأن هذا دليل على قطعي الثبوت لكنه ظنى الدلالة فلا يفيد القطع بالتدرج فى الخلق لانه يمكن الاضرار بأن يقال التقدير ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا أراد تبديله بخرق عاده

[ قوله فاقضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب ] أى بواسطة استعداد مخصوص حدث

فى المادة بسببه



صورة الملك ( فانا أجزم بان ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة ) التي نراها ليست جبريل ( وأنتم ) يا أهل الملة ( تجوزونه ) أي تجوزون ما ذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل ( اذ قلتم أنه كان يظهر ) جبريل تارة ( في صورة دحية الكلبي ) وكان له أخرى دوى كدوى الذباب ( والجواب ان الامكان ) أي امكان نقائص ما جزمنا به من الماديات ( لا ينافي الجزم بالوقوع ) أي وقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك أصلا ( كما في بعض المحسوسات ) فانا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في الماديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم \* الشبهة ( الثالثة ) لنذكرى البديهييات فقط ان يقال ( للامزجة والمعادن تأثير في الاعتقادات فقوى القلب ) بحسب المزاج ( يستحسن الايلام ) ولا يستقبه بل ربما يلتذبه ( وضعيف القلب يستقبه ) جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع بها كلها ( ومن مارس مذهبا من المذاهب ) حقا كان أو باطلا واعتاد به ( برهة من الزمان ونشأ عليه فانه ) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقيقته ( يجزم بصحته ) وان كان باطلا ( وبطلان ما يخالفه ) وان كان حقا ( فجزأ أن يكون الجزم ) من بديهة العقل ( في الكل ) أي كل ما حكمت به

( قوله وكان له أخرى الخ ) أي تارة أخرى

[ قوله دوي ] أي صوت خفي كدوي الذباب فيجوز ان تكون الذبابة جبريل بتبديل الصورة

ودوبها دويه

[ قوله كما في المحسوسات الخ ] اشارة الى نقض تلك الشبهة فانها جارية فيها مع أنهم قائلون بها

[ قوله بأن ابني هذا ليس جبريل ] قيل المناسب أن يسقط لفظ هذا ويقال أنا أجزم بأن ابني أي

من حكم بكونه ابني ووصف بنوتي وولدي وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبريل حتى لا تكون القضية من الحسيات اذ هم قائلون بالحسيات وكون القضية منها يقتضي القدح فيها أيضاً

[ قوله وكان له أخرى دوي كدوي الذباب ] فيه بحث لأن المستفاد من هذا النقل ان جبريل

عليه السلام كان له دوي كدوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز أهل الملة كون الذبابة التي نراها جبريله عليه السلام وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في الاستدلال عليه بهذا المنقول تدبر



(لمزاج أو عادة عامين) لجميع افراد الانسان المنفقين في البديهيات فلا تكون يقينية كالتقضايا الصادرة من الامزجة والمعادات المخصوصة (لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع الامزجة والمعادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الامور) البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلو) عن جميع الامزجة والمعادات (اذ لا نشعر ببعض) من الهيات المزاجية أو العادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (واثن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر) الا يرى أن البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه (واعلم عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهديب النفس) عنها

[ قوله لانسلم امكان فرض الخلو الخ ] يعنى ان أريد بالفرض المذكور ما يعنى الفرض الممتنع أعني مجرد التقدير والتصور فلا يفيد اذ لا يجوز ان يكون ذلك التقدير ممتنعاً مستلزماً للمحال أعني بقاء الجزم بتلك القضايا كفرض اشتراك الجزئي الحقيقي وان أريد به الفرض الممكن أعني ما يجوز العقل فلا نسلم امكانه لان تجوز العقل تقدير الخلو عن شيء فرع شعوره بذلك الشيء وهو ظاهر ويجوز أن لا يشعر ببعض الهيات المزاجية والعادات فاندفع ان امكان الفرض انما يقتضى امكان الشعور لا الشعور بالفعل ولا يحتاج الى ان يقال ان لفظ الامكان مقحم فانه يأتي عنه قوله ولو سلم امكان فرض الخلو ولا الى ان يقدر لفظ الامكان في قوله اذ لا نشعر به فانه يرد عليه انا لا نسلم عدم امكان الشعور

[ قوله لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض الخ ] قيل عليه امكان فرض الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى وأجيب تارة بأن لفظ الامكان في المدعى مقحم وأخرى بارادة الامكان في الدليل أيضاً أي قد لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد بمنع إمكان فرض الخلو منع الامكان العقلي الصريح بل المراد منع جواز الفرض العقلي الذي ادعاه المعارض أعني الامكان الوقوعي كما أشار اليه الشارح بقوله فكيف تفرض الخلو حيث لم يقله فكيف يمكن الفرض والمصنف بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان أبيت فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيله اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن أى تحققه الا أن التوصيف بالامكان حيث لا فائدة له هذا وقد يجعله اضافة الفرض الى الخلو من هذا القبيل أى لا نسلم امكان الخلو المفروض وأنت خبير بأن هذا مع عدم نفعه في دفع أصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ لا نشعر ببعض لان عدم الشعور لا يقدح في نفس امكان الخلو المفروض وأيضاً قوله ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلاعه الا بتعسف كما لا يخفى على المتأمل

(قوله ولئن سلم الخ) وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالي وتحققه

(مدة العمر فضلاً عن مجرد فرض) زوالها واختلو عنها (والجواب أنه) أي ما ذكرتم من تأثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) أي جميع القضايا البديهية (كذلك) أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة فإن الجزم بكون الكل اعظم أي أزيد من الجزء ليس مما للامزجة أو العادات فيه مدخل قطعاً \* الشبهة (الرابعة) للفرقة المنكرة للأحكام البديهية فقط قولهم (مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه) قد (يتعارض) دليلان (قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (تعجز عن القدح فيهما وما هو) أي المعجز عن القدح فيهما (الا للجزم بمقدمتهما مع أن إحداهما) أي

[قوله لا يدل على جواز النخ] لما كان الخصم مدعياً لاستلزام تأثير الامزجة والعادات في الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البديهيات لكونه منكرّاً لجميع البديهيات كفي للمعجب منع استلزامه ذلك الجواز الكلي فلا يرد أن الجواب مشعر بجواز تأثيرها في بعض البديهيات أي الأوليات وليس كذلك [قوله فإن الجزم بكون الكل النخ] هذا تبرع من الحبيب ولا حاجة له إليه لأنه مانع يكفيه مجرد الجواز فلا يرد أن لهم أن يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوي البداهة في عدم المدخلة للمزاج والعادة

[قوله بحسب الظاهر] قيد به اذ لا يمكن تعارض القواطع حقيقة

[قوله عن القدح فيهما] بالمنع والنقض والمعارضة

[قوله الا للجزم بمقدمتهما النخ] أي الجزم بصحتها بداهة كما صرح به الشارح أما الصحة فلأن الجزم

(قوله أي جميع القضايا البديهية) التقييد بالبديهية مشعر بجواز أن يكون الجزم في بعض البديهيات لمزاج أو عادة مع أن المراد بالبديهي هو الأولي اللهم الا أن يكون الجزم مبنياً على التزل أو يقال سلب الدلالة على جواز الإيجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الإيجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض نعم تعرض للأول ليكون رد المدعي الخصم صريحاً والحق أن المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وحيلئذ لا محذور فتأمل

(قوله ليس مما للامزجة أو العادات النخ) لهم أن يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوي البديهية في عدم المدخلة للمزاج أو العادة والحق أن هذا وسائر ما ذكر من قبل في اثبات كون البديهيات موثوقاً بها إنما ينتهز على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية أو المنتهية إليها المذكورة في صدد الإثبات لا على من أنكرها وقد سبق الإشارة إلى مثله في الاستدلال على أن الكل ليس بنظري

(قوله وما هو الا للجزم بمقدمتهما) الواو في قوله وما هو حالية والجملة قيد لما قبلها فموصول الكلام أنه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب وليس المراد أن المعجز في جميع مواقع

احدى تلك المقدمات وهي الامور المعبرة في صحة الدليلين ( خطأ قطعاً والا ) أى وان لم تسكن احديهما خطأ بل كانت بأسرها صواباً ( اجتمع التقيضان ) في الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت احديهما خطأ مع جزم بديهية العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها ( فان قيل لا نسلم المعجز عن القدرح فيهما ) دائماً ( فان ذلك ) المعجز ( لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل ) من ذينك الدليلين المتعارضين ( عن كذب ) أى قرب ( قلنا نحن لاندعى المعجز عن القدرح دائماً بل بالاطلاق فحين المعجز ولو أننا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه ) أى الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به ( كاف في رفع الثقة ) عن أحكام البديهية ( والجواب ) بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية ( ان البديهي ما يجزم به بتصور الطرفين )

بالمقدمات ليس معناه الا الجزم بصحتها وكونها صادقة وأما البداهة فلانه لا يتم التقريب بدونها اذا لجزم باحكام النظر مع كونه احديهما خطأ يوجب ارتفاع الوثوق عن احكام البداهة وهذه مقدمة ثانية للدليل معطوفة على قوله مزاولة العلوم العقلية الخ وذلك لانه لولا الجزم بها لكان لنا القدرة على القدرح فيها ولا أقل من المنع

[ قوله وهي الامور الخ ] يعنى المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليعم الشرائط أيضاً لا ما جعل جزءاً منه والاولى تقديمه في تفسير قوله بمقدماتهما

[ قوله لصحة الدليلين ] وصحتهما تقتضى صحة لازميتهما أعنى النتيجةين المتناقضتين

[ قوله بعد تسليم الخ ] أى لا نسلم ان مقدماتهما بديهية حتى يكون خطأنا فيها موجبا لرفع الوثوق عن الاحكام مطلقاً واعلم ان خلاصة الشبهة المذكورة ان البديهية قد تجزم ببعض المقدمات مع كونها خطأ فارتفع الوثوق عن احكامها مطلقاً وحاصل الجواب ان البديهي يتوقف على تصور الطرفين كما هو مناط الحكم فاذا لم يتصور كذلك أخطأت البديهية في ذلك البديهي وحكمت بخلاف الواقع وذلك لا يوجب ارتفاع الوثوق عن احكامها فيما تصور اطرافها على ما هو مناط الحكم بلا شبهة فتدبر فقد زل فيه أقدام

التعارض لذلك ثم المراد من القدرح أن يقال لا نسلم اذا نظر الى كل واحد من ذينك الدليلين مع قطع النظر عن الآخر المعارض وهذا ظاهر الوجوه فعلى هذا التقدير لا يرد منع اللزوم بين عدم الافتدار على القدرح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون المعجز لعدم الاطلاع على أسباب القدرح كما ظن ثم المراد بالقدرح ان يقال لا نسلم فلا يرد أيضاً جواز كون المعجز لعدم الاطلاع على أسباب القدرح لا للجزم بالمقدمات لان القدرح بهذا المعنى لا يستدعى الاطلاع على أسبابه فان المنع لا يقتضى السند

( قوله والجواب بعد تسليم كون المقدمات الخ ) فيه بحث اما أولاً فلان هذا التسليم لا يضر عدمه فان كلام الخصم في الجزم بالبديهية بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها

مع ملاحظه النسبة بينهما (فيتوقف) البديهي (على تجريدهما) أي تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعلقهما على وجهه هو مناط الحكم<sup>١</sup> فيما بينهما (فلعل فيه) أي في تجريد الطرفين وتعلقهما على ذلك الوجه (خللا) لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين أو لغير ذلك فيتطرق الخطأ الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد أطرافها على ما هو حقها الشبهة (الخامسة) لهم (انا نجزم بصحة دليل آونة) أي أزمته متطاولة (و) نجزم لأجله (بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطأه) ظهوراً لا تبقي معه فيه شبهة (ولذلك نقل المذاهب) المتنافية وأدلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقيقة ما حكم فيها ببطلانه وبالعكس (فجاز مثله في الكل) أي كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الايمان عنها \* الشبهة (السادسة) لهم (أن في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا يدعي صاحبها فيها البداهة ويخالفوه ينكرونها) أي البداهة في تلك القضايا (وهو)

[ قوله فلا يلزم النخ ] وما قيل احتمال عدم تجريد الطرفين كما هو حقه قائم في كل بديهي اذ لا عبر بالجزم الحاصل فلا وثوق بشئ منها بخارج عن قانون المناظرة لان الجيب مانع فلا بد للخصم من اثبات الاحتمال المذكور

[ قوله آونة ] بلمد جمع أو ان بمعنى الحين والحين الدهر والدهر الزمان الطويل كل ذلك في القاموس فقيد التطاول مستفاد من لفظ آونة وانما لم يجعله بمعنى مطلق الوقت ترويحاً للشبهة [ قوله نقل المذاهب المتنافية ] أي من شخص واحد

سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر أو نظرية واما ثانياً فلأن الكلام في الجزم الحاصل وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالاولي فان سبب الجزم الغلط ومآله الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتأمل

( قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات ) قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل حينئذ فلا وثوق بشئ منها ورد بأن الكلام فيها حمل على التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك

( قوله ولذلك نقل المذاهب النخ ) الظاهر ان مراد المصنف بنقل المذهب المدول منه الى آخر كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه وهذا في الفروع أكثر من أن يحصى وفي العقائد كما عدل أبو الحسن عن مذهب الجبائي واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى أقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المصنف

( قوله السادسة لهم ان في كل مذهب ) قيلد الاقرب أن يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة فتأمل

أى ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) في البديهيّات بأسرها (ورفع الامان) عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره على احدى الطائفتين ههنا (فلنعد عدة منها) أى من تلك القضايا التي وقع النزاع في بدايتها (الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك بديهية العقل (وانكره الاشاعرة والحكماء) واتفقوا على أنها ليست من القضايا الاولى بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (الثانية لهم) أيضاً فانهم قالوا (العبد موجد) بالاستقلال (لأفعاله) الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعي بعضهم أن هذا الحكم بديهي (وهما) أى الاشاعرة والحكماء (منعاه) أي كذبا هذا الحكم (وعارضاه) أى قابلاً لادعاء

(قوله الصدق النافع حسن الخ) [يعني انه يستحق فاعله المدح والثواب والقبح بخلافه هذا اذا خصصناها بأفعال العباد وان عممنا لأفعال الواجب أيضاً اكتفى على استحقاق المدح والذم فانهما بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لا بمعنى كونهما صفة كمال أو صفة نقصان أو كونهما ملائماً للغرض وغير ملائم له فانه لا خلاف في كون الحكم بهما العقل اما بديهية أو نظراً  
(قوله وادعي بعضهم الخ) [وهو أبو الحسين البصري سواء كان ذلك مذهبهم في الواقع أو قال به تلبساً على أصحابه وتفصيله في الموقف الخامس  
[قوله أى كذباً] أى المنع وكذا المعارضة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اذ لا دليل ههنا

(قوله أى ما ذكر) إشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى  
(قوله بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة) لان المراد بالحسن في محل النزاع كونه منوطاً للثواب وبالقبح كونه منوطاً للعقاب لا معنى للملائمة والمنافرة والعقل لا مدخل له في الثواب والعقاب وسيجيء التفصيل في الالهيات  
(قوله وادعي بعضهم ان هذا الحكم بديهي) فيه بحث اما أولاً فلأن مدعي البديهية هو أبو الحسين البصري وهو لا يقول بكون العبد موجداً لأفعاله على سبيل الاستقلال فضلاً عن ادعاء البديهية في ذلك بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البديهية فيه كل ذلك مذكور في الموقف الخامس واما ثانياً فلأن الفلاسفة يوافقون أبا الحسين في مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له والحق ان ما ذكره ههنا مبنى على ظاهر ما نقله عن أبي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد تلبساً للامر على سائر المعتزلة كيلا يظنوا رجوعه عن مذهبهم كما أشار اليه في الالهيات أو ان مدعي البداهة غيره وان لم يذكر في هذا الكتاب والله أعلم  
(قوله أي قابلاً) إشارة الى أن المعارضة ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما أقام

الضرورة فيه ( بضرورة أخرى في أنه لا بد له ) أى للفعل الصادر عن العبد ( من مرجح ) يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احدهما عنه من مرجح يرجحها على الاخرى ( فهو ) أي فذلك المرجح ( من خارج ) أى لا يكون صادراً عن العبد ( والا تسلسل ) ما صدر عنه من أفعاله الى ما لا يتناهي بل ذلك المرجح أمر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط فان استناد الجائز الى الواجب أمر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار ( الثالثة للحكماء ) والمعتزلة أيضاً قالوا ( يمتنع ) بالبديهة ( رؤية ) أعمى الصين ) في ظلمة الليل ( بقية الاندلس و ) يمتنع أيضاً بالبديهة ( رؤية ما لا يكون مقابلاً ) للرأى ( أو في حكمه ) كما في رؤية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل ( وجوزة ) أى ما ذكر من الرؤيتين ( الاشعرية ) فقد كذبوهم في دعوي الامتناع فضلاً عن كون العلم بالامتناع ضرورياً ( الرابعة للكل ) أى لجمهور الناس حتي العوام فانهم قالوا ( الاعراض ) كالالوان وغيرها ( باقية ) مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بديهية العقل ( وأنكره ) أى

( قوله هو ارادته تعالى ) على رأى المليون

( قوله أو في حكمه ) هذا على رأى أهل الشعاع وأما القائلون بالانطباع فالرأى هو الصورة المنطبعة

في المرآة وهي مقابلة للرأى

( قوله أي لجمهور الناس ) فالتعبير عنه بالكل بناء على ان لاكثر حكم الكل

عليه الخصم ومدعي الخصم ان الحكم ضروري وبهذا المعنى قوله فيما بعد وبعارضونهم فلا تغفل

( قوله ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار ) اشارة الى أن المقصود ههنا

نفي استقلال العبد في فعله الاختيارى وهو الثابت بما ذكر لأن المرجح ولو كان ارادة العبد لا يستند اليه دفعاً للتسلسل بل يستند الى الله تعالى فيلتنفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بمؤثرة أصلاً فهو بحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم في الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة أخرى وسيجيء تمام الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى

[ قوله أو في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة الخ ] هذا اذا كان المرئى بالمرآة ما له الصورة

بطريق الانعكاس كالوجه مثلاً واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرأى حقيقة كما قيل فلا حاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهرى ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم تكن

مقابلة للرأى لانهم عنوا بالمقابل المحاذى القائم بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف



بقاء الاعراض ( الاشعرية وكثير من المعتزلة ) وزعموا أنها متجددة آناً فآناً اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال ( الخامسة للمجسمة ) قالوا ( كل موجود اما مقارن للعالم أو مبين له ) فان البديهة تشهد بأن ما لا يختص بجمة ولا يكون ملاقياً للعالم ولا مبايناً له فليس بموجود ( وأنكره الموحدون عن آخرهم ) أى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلاً عن أن يكون العلم به بديهياً وقالوا انه حكم وهمي ( السادسة للمتكلمين ) القائلين بالخلاء قالوا ( يجب ) بالبديهة ( انتهاء الاجسام ) أي انتهاء كل واحد منها ( الى ملاء أو خلاء

( قوله اما باعادة المعدوم ) فالمعاد في الآن الثالث بعينه الموجود في الآن الاول كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تغطنه بتخلل آن العدم بينهما لعدم ثبت صورة المرئي في الآن الاول بمنزلة عن صورته في الآن الثاني كما في رؤية القطرة النازلة خطاً والشعلة الجواله دائرة ( قوله وإما بتعاقب الامثال ) فلا تخلل للعدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تغطنه لمغايرة الثاني الاول للمائل بينهما وكون وجه الامتياز خفياً

( قوله اما مقارن للعالم أو مبين له ) لانه انما يمكن تخلل ثالث بينهما أولاً ( قوله القائلين بالخلاء ) خارج العالم أى بالبعد الموهوم الذي يمكن ان يشغله الجسم كالبعد المفروض بين الجسمين والحكام ينكرونه ويقولون انه نفي صرف وعدم محض يثبت الوهم ويقدره من عند نفسه خلاف ما في نفس الامر ( قوله أي انتهاء كل واحد ) يعنى ان الجمع المعروف باللام للكل الافرادى كما هو الشائع في الاستعمال لا للكل المجموعي ليصح الحكم بالترديد

[ قوله اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال ] المشهور من مذهب المتكبرين لبقاء الاعراض هو القول بتجدها بتجدد الامثال وأما القول بتجدها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر في كل آن لا يكون من قبيل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم في آن ثان ثم وجد في آن ثالث وهكذا تساوي آئات الوجود آئات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم في آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن أن يقال لما ارتسم في الحس في آن الوجود وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل

( قوله أي انتهاء كل واحد ) انما فسر بهذا ليصح جواز انتهائه الى ملاء اذ لو أريد مجموع الاجسام لا يكون لانتهائه الى ملاء معني وههنا بحث وهو انه سيجيء في بحث المكان ان الخلاء الذي يثبت المتكلمون وينكره الحكماء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعداً موهوماً ممتداً في الجهات صالحاً لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد الموجود يثبت بعض الحكماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوز له واما الخلاء خارج



وينكره الحكماء) النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة للحكماء) القائلين بقدوم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان) فلو كان حادثاً مسبقاً بعدمه لكان موجوداً حال ما كان معدوماً (والقائلون بالحدوث) فيما سوى الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشيء (الا عن شيء) آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا عن شيء (والمسلمون ينكرونه) ويجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة أصلاً (التاسعة لهم) أيضاً قالوا (الممكن لا يرجح) أحد طرفيه على الآخر (الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر) فانه يجوز أن يرجح أحد

( قوله الا بزمان ) لانها قبلية لا يجمع فيها القبل البعد وكل قبلية كذلك فهي بالزمان [ قوله ويعارضونهم الخ ] فانها قبلية لا يجمع فيها القبل البعد وليس بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان

[ قوله ويجوزون الخ ] ويقولون بوقوعه كالجواهر الفردة والمجردات عند القائلين بها ( قوله الممكن لا يرجح الخ ) أي لا يجوز ان يرجح أحد طرفيه الوجود والعدم على الآخر من غير مرجح يرجح ذلك الطرف ويخرجه عن حد التساوي سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختار كما في العقل الاول أو أمراً آخر كالغاية الازلية والداعي الذي يدعو الفاعل المختار الى اختيار أحد الطرفين والمسلمون ينكرون هذا الحكم في الفاعل المختار ويقولون انه يرجح أحد الطرفين المتساويين عنده بل المرجوح من غير مرجح أي داع يدعو اليه فتدبر فانه زل فيه اقدام

العالم فتنفق عليه والزراع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفي يثبت الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي أوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه أو الى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر الاجسام وهو المحدد مثلاً ليس منتهياً الى شيء منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللاشيء الخفى فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له كثير معني ههنا ويمكن أن يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فلان الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء الحدود ولهذا حكموا بعدم قبول محذب الفلك الاطلس للتمو وقد أشار اليه الامام أيضاً في الملخص والمصنف في أواخر موقف الجوهر وسنذكره في بحث الممكن ان شاء الله تعالى

( قوله الا بمرجح ) أي بمرجح خارجي وهو الذي يسمونه بالداعي قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية أعنى علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتي يكون على أبلغ

طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعو اليه ( العاشرة للمتكلمين ) قالوا ( الانسان محل لآله ولذته ) أي يدركهما بذاته ( و ) قال ( الحكماء بل ) محلها ومدر كهما ( هو الجسم ) والقوى الحالة فيه ( وهو ) أي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى ( آلة له ) أي للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وآله ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الألم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة ( الحادية عشر للأشعرية ) قالوا ( يمتنع ) بالبدئية ( الفعل

[ قوله قال في النهاية الخ ] استشهد على حل محل في المتن على المدرك وهذا بناء على المذهب المشهور عن الحكماء وهو ان القوى الجسمانية مدركة بذاتها دون ما هو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة الا ان ارتسام الجزئيات المادية في آلاتها فهي كالصحيفة عند الناظر ولك ان تحمل المحل على معناه الظاهر فيكون الخلاف في ان حصول الألم واللذة الجسميين في ذات الانسان أو البدن الذي هو آلة له على ما هو التحقيق وإنما لم يحمل الشارح على ذلك رعاية للمطابقة لما في النهاية فانه المنقول عنه

[ قوله يمتنع بالبدئية الفعل عن تأثم الخ ] أي غير ما يلزم الحياة كالنفس وأما ما يصدر عنه من التقلب والحركة فليس منه في حال التثوم بل في حال بين النوم واليقظة ولعل هذا هو مذهب بعض الأشعرية والا فالمصنف نص في مبحث القدرة باتفاق كثير منا على جواز صدور الافعال المتقنة القليلة عن التأثم واختلفوا في كونها مكتسبة أو ضرورية وما قيل ان المراد الفعل الاختياري فيرد عليه ان الفعل المولد ليس باختيار عند القائلين بالتوليد فان قولهم بالتوليد لاجل عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه مثابا عليه ومعاقبا به

النظام منبعاً لفيضان الوجودات والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعي فلا معنى لاسناد تلك القضية اليهم

( قوله قال في النهاية ) المقصود من نقل كلامها هو الإشارة الى وجه حل كلام المصنف على ما حمله عليه

[ قوله فانها الانسان بالحقيقة ] وأما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس وقد يقال مدرك اللذة والألم عند الحكماء أيضاً هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا في الادراك بلا واسطة أمر خارج فالتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه

[ قوله يمتنع الفعل ] أي الاختياري اذ مطلق الفعل قد يصدر عن التأثم اتفاقاً

عن نائم أو معدوم وجوزوه المعترلة توليداً وجوابهما) أى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب (الشبهة (الرابعة) فيقال في جواب الخامسة لانسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبدهى قد يتطرق اليه الاشتباه خلال في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيّات كما عرفت وفي جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا أنها ضرورية ولذلك أوردوها الامام الرازى في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها سلمنا ولكن الاولى قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في الاوليات (وقد أجيب عنها) أى عن الشبهة الاخيرة أعني السادسة (بأن الجازم بها) أى بتلك القضايا التي ادعت أصحاب المذاهب بداهتها (بديهية الوهم) لا بديهية العقل (وهي) أى بديهية الوهم (كاذبة) لا اعتماد على أحكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) أى نقائض الاحكام الصادرة

[ قوله وجوزوه المعترلة توليداً ] كالقتل المتولد حال نوم الراعي أو موته من الرمي الصادر عنه حال اليقظة والحياة

( قوله ضرورية ) وهي أعم من البديهية بمعنى الاولية والاشتباه في الاعم لا يوجب الاشتباه في الاخص لجواز كونه في ضمن غير الاولية

[ قوله في شبه السوفسطائية ] النافين للعلوم الضرورية مطلقاً فتلك القضايا لو لم تكن من الاوليات كان الاشتباه فيها مثبتاً لمدهام وهو عدم الوثوق على العلوم الضرورية مطلقاً

[ قوله أى عن الشبهة الاخيرة ] أشار بهذا التفسير الى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة وهي ان الضمير يرد الى أقرب المذكورات

[ قوله وهي كاذبة ] أي في الجملة

[ قوله اذ تحكم ينتج الخ ] المواد تحكم بالمقدمات المنتجة لتقيض ما حكمت به فتكون في أحد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على أحكامها مطلقاً اذ لا شهادة لمتهم

[ قوله في شبه السوفسطائية ] وهم منكرون للبديهيّات والحسيّات أيضاً فلو كان المدعي في القضايا المذكورة هو الاولية لم يفد القدح في الحسيّات

[ قوله أى عن الشبهة الاخيرة أعني السادسة ] قيل هذا الجواب يصلح أن يكون جواباً للشبهة الثالثة بأن يقال الوهم بسبب الامزجة والعادات أوجب الجزم في بعض القضايا والرابعة بأن يقال انما وقع التعارض بين البديهيّات الوهمية والعقلية فرأى في بادئ الرأي انهما قطعيان وللخامسة بأن يقال ان الجزم بمقدمة ودليل حين انما كان بحسب الوهم لا العقل فظن انه بدهى ببداهة العقل وليس كذلك

عنها فانها تحكم بأن الميت جماد وأن الجراد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهية العقل فانها صادقة قطعاً وقد يقال أراد أن بديهية الوهم تحكم بما ينتج نقائض هذه القضايا التي جازمت بها ( قلنا فيتوقف الجزم بها ) أي بالبديهيات وبصحتها ( على هذا الدليل ) الذي يظهر به كذب بديهية الوهم اذ به يمتاز بديهية العقل عنها ( فيدور ) أي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه ( وأيضاً ) اذا توقف الوثوق بحزم البديهية بقضية على أنها ليست جازمة بما ينتج نقائضها اذ

[ قوله وقد يقال النخ ] على التوجيه السابق ضمير نقائضها راجع الى بديهية الوهم بأدنى ملازمة أو بحذف المضاف أي أحكامها بخلاف هذا التوجيه فانه فيه راجع الى ما رجع اليه ضمير بها أعني القضايا المذكورة والاول أظهر معنى لان دعوي ان بديهية الوهم حاكمة في جميع تلك القضايا بما ينتج نقائضها تصنف وأعلم انه قد توهم ان هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة أيضاً فلا وجه للتخصيص بالسادسة وليس بشيء لان خلاصة الثالثة جواز كون الجزم في الاوليات ناشئاً من مزاج أو عادة عامين فلا تكون يقينية كالقضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين فلا بد في دفعها من اثبات ان المزاج والعادة لا مدخل لهما في الاوليات وخلاصة الرابعة ان الجزم بديهية بصحة مقدمات الدليلين القاطعين المتعارضين مع كون احدهما خطأ يوجب رفع الوثوق من جميع البديهيات لجواز ان يكون الجزم في كلها من هذا التقييم فلا بد في دفعها من اثبات ان الجزم في تلك الصورة ناشئ من بديهية الوهم وخلاصة الشبهة الخامسة ان ظهور خطأ دليل جزم بصحة مقدماته بديهية آونة يوجب رفع الوثوق عن جميع البديهيات لجواز ظهور خطأها بعد أزمئة متطاولة فلا بد في دفعها من اثبات ان ذلك الجزم ناشئ من بديهية الوهم وهو لا يوجب رفع الوثوق عن بديهية العقل ولا شك ان ذلك الاثباتين دونهما خرط القناد بخلاف السادسة فانه يكفي في دفعها مجرد جواز ان يكون الحاكم في تلك القضايا بديهية الوهم كما لا يخفى

[ قوله أي يلزم الدور ] اشارة الى ان الفعل مسند الى المصدر كما في قولهم لقد حيل بين العير والنزوان ( قوله يتوقف على صحة البديهيات الخ ) فلا بد من الجزم بصحتها فيلزم توقف الجزم بصحة البديهيات مطلقاً على الجزم بصحة هذه البديهيات وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقاً هذا اذا أريد بالدور معناه الحقيقي وان أريد به توقف الشيء على نفسه نقول فيلزم توقف الجزم بهذه البديهيات على الجزم بها لسكونها من جملة البديهيات

( قوله وأيضاً اذا توقف الخ ) وروده على تقدير قد يقال ظاهر واما على تقرير الشارح ففيه بحث

ولذلك ظهر خطأه وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جواباً للشبهة السادسة [ قوله أي يلزم الدور ] وجه التفسير هو الاشارة الى أن الفعل أعني يدور مسند الى مصدره بالتأويل المشهور فالتركيب من قبيل \* وقد حيل بين العير والنزوان \*

لو جزمت به أيضاً لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها ( فلا يحصل الجزم ) الموثوق به في بديهي ( ما لم نتيقن أنه لا ينتج نقيضه ) أي ما لم يتيقن أن ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه ( و ) ذلك مما ( لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان ) مع التفحص البالغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد أجيب عن الشبهة الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي امبدييات أو نظريات مستندة الى بدييات فلو كانت قاذحة في البدييات لكانت قاذحة في أنفسها ورد بأنها لم تقصد بإيراد الشبهة ابطال البدييات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فقصودنا حاصل ( ثم انهم ) أي المنكرين للبدييات فقط ( بعد تقرير الشبهة قالوا ) لخصوصهم ( ان أجبت عنها ) أي عن هذه الشبهة ( فقد التزمتم أن البدييات لا تصفو عن الشوائب ) ولا يحصل الوثوق بصحتها ( الا بالجواب عنها ) أي عن هذه الشبهة ( وانه ) أي الجواب عنها انما يحصل ( بالنظر الدقيق فلا تبقى ) البدييات ( ضرورية ) لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق ( وهو ) أي عدم بقائها ضرورية موثوقاً بها لاجل الضرورة هو ( المراد ) من ايراد تلك الشبهة ( وأيضاً فيلزم الدور ) لتوقف البدييات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء أعني البديهي

لانه حينئذ يتوقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على ان ليس الحاكم بها بديهة الوهم لاعلى انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها الا ان يقال ليس وجه امتياز بديهة الوهم عن بديهة العقل الا بهذا الوجه كما يدل عليه تقديم الجار والمجرور في قوله اذبه يمتاز بديهة الوهم عن بديهة العقل ( قوله أي ما لم يتيقن ان ذلك الخ ) فقوله لا ينتج على صيغة المجهول من قولهم انجبت الناقة بصيغة المجهول وينتجها أهلها ( قوله لتوقفها ) أي توقف الجزم بها والحكم بصحتها فلا يرد ان مجرد التوقف على النظر لا يفي كونها ضرورية

[ قوله وان كان بمقدمات بديهية ) توقف الشيء أعني البديهي على نفسه لزوم توقف الشيء على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي وان تغاير البديهيان ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء على ما هو الحق من أن الدور يغاير توقف الشيء على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه أيضاً شائع ولو مجازاً فلتعميم الدور اياه ولو بعموم المجاز وجه ذلك أن تقول حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية أو بديهية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلأن البدييات حينئذ

على نفسه ( وان لم يجيبوا عنها ) أى عن الشبه ( تمت ونفت الجزم ) بالبديهيات وأجيب عن ذلك بأننا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن أن يذب عنها وليس يتطرق اليها شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعا وان لم يتيقن عندنا وجه فسادها أو نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه ( الفرقة الرابعة المنكرون لها ) أي للحسيات والبديهيات ( جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يطلهما ) أي الحسيات والبديهيات ( فرعها ) فيبطل بطلان أصله المنحصر فيهما ( ولا طريق ) الى العلم ( غيرهما ) أي غير الضرورة والنظر ( وأمثله ) أي أفضل السوفسطائية ( اللاأدرية ) القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعها فلو صححناها به لزم الدور وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه بطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم ( قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا ) بذلك البطلان والوجوب ( فيتناقض ) بنفسه كما توهمتم ( بل ) يفيدنا ( شكافانا شك ) في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف ( وشاك ) أيضاً

( قوله ولا طريق غيرهما ) اذ الالهام ليس من أسباب المعرفة بالشئ عند أهل الحق والتعليم داخل في النظر الا ان صاحبه غير مستقل به و التصفية التي تفيد العلم لاحتياجها الى رياضات شاقة قلما يبنى بها المزاج نادر في حكم العدم  
( قوله فيتناقض ) منصوب جواب النفي

نتوقف على الدلائل المذكورة في معرض الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيباً مخصوصاً فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا أن يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفاً لا بواسطة بل بالذات

[ قوله ولا طريق الى العلم غيرهما ] قيل الالهام والتعليم بل التصفية أيضاً طرق لها مع انها غيرهما ورد بأن المراد لا طريق مقدوراً وفيه ان الضرورة أيضاً ليست طريقاً مقدوراً مع أنهم أثبتوها طريقاً فلا ولي أن يقال إنهم يمنعون كون الأمور المذكورة طرقاً للعلم ولا يستبعد منهم ذلك

[ قوله وشاك في أنى شك ] قيل فيلزم التسلسل في الشكوك وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكنهم الزامهم على انه تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار



( في أنى شاك وهم جرا ) فلا ينتهي بي الحال الى قطع شيء أصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة أخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يماندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً وإنما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من أن ينتهي قبوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة نفيه أو لا ينتهي وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجوداً لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات الفادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضاً لنفسه \* ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم القائلون بأن حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلاً أن العالم حادث كان حادثاً في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بحق واحتجوا على

( قوله وبالجملة الخ ) أشار بذلك الى ان إنكارهم لا يختص بالموجودات بل ينكرون ثبوت حكم ما في نفس الامر  
( قوله تابعة للاعتقادات ) فليس الاشياء ثبوت في أنفسها بل بتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية عند من يقول ان كل مجتهد مصيب

[ قوله وبالجملة ما من قضية بديهية الخ ] هذا يدل على أن انكارهم لا يقتصر على حقائق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وبهذا يتم التزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بأن الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم عند كثير ولو ثبت فبأنظار دقيقة فكيف يحصل التزام منكري أجلي البديهيات بمثل هذا الامر الخفي  
[ قوله ويرد عليهم انكم الخ ] وأيضاً يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع أنه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل

[ قوله وهم قائلون بأن حقائق الاشياء الخ ] قيل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لأن اعتقاد تبعية حقائق الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا بتبعيته لاعتقاد آخر نقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر أو التسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل الباطل لانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية مجملات فلا محذور فتأمل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة النفي حيث قالوا ليس في نفس الامر شيء محقق أي ثابت مقرر لا يقبل التبدل فجاء التناقض قلت هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم



ذلك بان الصفاوى يجد السكر فى فمه مرآ فدل على أن المعانى تابعة للأدراكات وذلك مما لا يخفى فساد فظهر أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن أن يكون فى العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائى فى موضع غلطه فان سوفاً بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطاً اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما أن فيلاً بلغتهم اسم المحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة ( والمناظرة معهم ) أى مع السوفسطائية ( قدمناها المحققون ) من العلماء ( لأنها لا فائدة المجهول ) المحتاج الى النظر ( بالعلوم ولا يتصور فى الضروريات كونها مجهولة ) أى محتاجة الى النظر ( والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول ) فانتفى القيدان المعتبران فى المناظرة ( فلا اشتغال به ) أى بجواب ما ذكره من الشبه ( التزام لمذهبهم ) وحصل لغرضهم كما قرروه فى قولهم ان أجبت عنها الخ ( بل الطريق معهم فى الزامهم ودفع انكارهم ) ان تعد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بشبونها ( والجزم فيها ) حتى يظهر عنادهم ( فى انكار الاشياء كلها ) مثل انك هل تميز بين الالم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما يناقضه فان أبوا الا الاصرار على الانكار ( أوجعوا ضرباً واصلوا ناراً أو يعترفوا ) أى الى أن يعترفوا ( بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات ) قال ناقد المحصل والحق أن تحصيل كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم فى بادئ رأيهم

( قوله الى أن يعترفوا ) أو محترقوا حذف الثانى لظهوره

( قوله أو يعترفوا بالالم وهو من الحسيات ) قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الالم لكنهم يجوزون أن يكون خطأ كما فى سائر الأغلاط الحسية والجواب ان المراد أو يعترفوا بالالم حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا أن يكون احساسهم به خطأ يتركون فى النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تأثير فتلتهم باحتراقهم وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل إما اعترافهم بكون الالم مثلاً أمراً حقيقياً أو احتراقهم فيحصل المقصود البتة

﴿ المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب ﴾

الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى ( وفيه مقاصد ) \* المقصد ( الاول في تعريفه قال القاضي ) الباقلاني النظر ( هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن وأورد عليه أسئلة ) أربعة السؤال ( الاول ) أن الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و ( الظن الغير المطابق جهل ) فيلزم مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المصنف فقال ( لا يطلبه عاقل فاذاً المطلوب ) بالفكر من الظن

( قوله الذي هو اثبات الخ ) بأن يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام وهو الاظهر المناسب لا يراد بمباحث النظر فيه

( قوله وقيل هو معرفة الله تعالى ) بأن يراد به المطلوب من خلقه الانسان قال الله تعالى ( وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ) قال ابن عباس رضى الله عنهما أي ليعرفون وحله التوجيهين على الاختلاف في موضوع الفن بأنه المعلوم أو ذاته تعالى لا يظهر به وجه التخصيص فان الكلام علم يقتدر به على اثبات العقائد الدينية أي شئ كان موضوعه

( قوله فيلزم مما ذكر في تعريف الخ ) من كون الظن المطلق مطلوباً أن يكون الجهل مطلوباً ( قوله وهو ممتنع ) اذ ليس المراد بالجهل ههنا الجهل المركب لانه ضد الظن بل عدم العلم بما في الواقع ولا شك ان عدم العلم يمتنع طلبه امتناعاً ذاتياً

( قوله وزاد عليه الخ ) أشار بذلك الى ان ما ذكره الآمدي ما يحوز للمصنف أيضاً الا انه تركه لظهوره وزاد عليه وجهاً آخر وهو ان الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل فقوله لا يطلبه خبر بعد خبر والضمير راجع الى الظن الغير المطابق وليس عطفاً على قوله والظن الغير المطابق جهل والضمير عائد الى الجهل على ما فهم وقيل انه المراد بالامتناع في عبارة الآمدي فالزائد قوله فاذاً المطلوب

( قوله فاذاً المطلوب بالفكر الخ ) أي المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذي يعلم مطابقته بعد حصوله اذ لو لم يعلم مطابقته بعد حصوله لاحتمال أن يكون غير مطابق فيلزم كون الغير المطابق مطلوباً في الجملة وقد بان بطلانه

( قوله الذي هو اثبات العقائد الدينية ) هذا أنسب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو أنسب بمحل موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق التفصيل

( قوله وزاد عليه المصنف فقال الخ ) الزائد اصالة على ما ذكره الآمدي هو التفرع المذكور لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذي ذكره الآمدي يؤول اليه

( قوله فاذاً المطلوب بالفكر مطلق ما يعلم مطابقته للواقع ) أي الذي يطلبه المفكر بنظره أن يحصل

( ما يعلم مطابقتها ) للواقع ( فيكون علماً ) لا ظناً وحينئذ يكون قوله أو غلبة ظن مستدركا  
ويمكن أن يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك ( قلنا بل يطلب )  
الظن ( من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة ) للمظنون ( وعدمها ) فإن المقصود  
الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية ( ولا يلزم  
من طلب الاعم ) الذي هو الظن مطلقاً ( طلب الاخص ) الذي هو الظن الغير المطابق  
فلا يلزم طلب الجهل السؤال ( الثاني غلبة الظن غير أصل الظن ) بلا شبهة ( فيخرج عنه )  
أي عن تعريف القاضي ( ما يطلب له أصل الظن ) فلا يكون تعريفه جامعاً ( قلنا الظن هو

( قوله فيكون علماً ) لكونه جزءاً مطابقاً للواقع ضرورة ان ما يعلم مطابقتها تجزم به النفس  
( قوله قد يكتفى ) أي لا نسلم ان المطلوب بالفكر هو الظن المعلوم مطابقتها لم لا يجوز أن يكون  
الظن المطابق الذي يظن مطابقتها بعد حصوله

( قوله قلنا بل يطلب الخ ) اضراب عن مقدر أي لا نسلم انه اذا لم يكن الظن الغير المطابق مطلوباً  
يلزم أن يكون الظن المطابق الذي يعلم مطابقتها مطلوباً بل يطلب بالنظر في الدليل الظن بالحكم من حيث  
أنه ظن أي اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التفات الى مطابقتها وعدم مطابقتها فان المقصود الاصلي كالعمل  
في الاجتهاديات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فان الحكم الذي غلب على ظن المجتهد  
كونه مستفاداً من الدليل يجب العمل به عليه من غير التفات الى مطابقتها وعدم مطابقتها سيما عند من  
يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثاب المجتهد الخطي أيضاً وقد ظهر بما حررنا لك الفرق بين جواب الشارح  
وجواب المصنف بما لا مزيد عليه وان القول باتحادهما في المال وهم

( قوله ولا يلزم من طلب الاعم الخ ) دفع لما ادعاه المعارض من قوله اذ لو لم يعلم مطابقتها لاحتمال  
أن يكون غير مطابق فيلزم كون الظن الغير المطابق مطلوباً

له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة له حينئذ لان المطلوب به ما يعلم مطابقتها للواقع بالفعل  
فان المطلوب التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب فضلاً عن ان يعلم مطابقتها وبهذا يندفع ما يقال قد يكتفى  
باعتماد المطابقة تقليداً أو بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المطلوب علماً على انهما جزمان فيتنافيان  
أيضاً فرض كون المطلوب غلبة الظن لان ما يجزم بمطابقتها لا يكون ظناً هذا وقد يقال المطلوب ما يكون  
مطابقاً لا ما يعلم مطابقتها فلا يلزم أن يكون علماً فتأمل

( قوله ويمكن أن يقال قد يكتفى الخ ) قبله غلب الظن من حيث هو ظن أي اعتقاد راجح عين  
طلب ظن المطابقة فليس ما ذكره الشارح أمراً غير ما ذكره المصنف في المال وأنت خير بان قول  
المصنف من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا أن يقال الجواب الذي ذكره المصنف جواب

المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح ( فكأنه قيل أو غلبة الاعتقاد التي في الظن وفائدة المدول الى هذه العبارة هي التنبيه على أن الغلبة أي الرجحان مأخوذة في ماهيته (وقد أجاب عنه الآمدي بان له) أي النظر (خاصيتين افادة) أصل (الظن وافادة غلبته) بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم (وقد اكتفى) في تعريفه (بذكر احدهما) يعني اجمدي الخاصيتين (ولا يجب ذكر الكل) أي كل خواصه في تعريفه (وفيه نظر اذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم)

(قوله لان الرجحان مأخوذ في حقيقته) مقوم اياه بميز له عما عداه من أنواع الادراك فالمراد بالغلبة القوة والرجحان الذي هو فصل له متحد معه في الوجود لا المعنى المصدرى الذي هو الاعتباري المحض ولا اتحاده معه في الوجود عبر عن الظن به وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل ان كونه مأخوذاً في حقيقته لا يصح أن يعبر به عنه ويقام ما يطلب غلبة الظن مقام ما يطلب به الظن (قوله فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) أشار بذلك الى ان المشتق ومبدأ الاشتقاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما حققه المحقق الدواني في حواشيه القديمة

(قوله فكأنه قيل الخ) فإضافة الغلبة الى الظن لامية والاختصاص من حيث كونه جزءاً له مقوماً اياه ولذا قال الشارح في الظن دون هي الظن فما قيل ان الاول أن يقول هي الظن ليس بشيء (قوله على ان الغلبة أي الرجحان) لان المعنى المصدرى مأخوذ في ماهية الظن مقوم اياه بميز له عما عداه من الادراكات وهذا التلبيه حصل من جعل طلبها طلبه فانه مشعر باتحادهما في الوجود فيكون ذاتياً له وهذا التلبيه غير مشهور وان كان كون الظن موصوفاً بالرجحان مشهوراً فتدبر فانه مازل فيه الاقدام

[قوله اذ يوجب جوابه الخ] النظر الاول نقض إجمالي لدليل صحة الاكتفاء بغلبة الظن والنظر

عن لزوم طلب العلم والجهل ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعني علمهما والا فلاخطة أصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد ههنا في الظن ظاهراً فليؤخذ بتحد الجوابان في المال بقي فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقتها كان علماً وان علم عدم مطابقتها كان جهلاً وان ظن ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن أن يقال الظنون انما تكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية فتقطع بانقطاعها (قوله التي في الظن) قيل الاولى أن يقول أو غلبة الاعتقاد التي هي الظن ليشعر بان الاضافة بيانية وأنت خبير بان الظن هو الاعتقاد الغالب لانفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال الثاني بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه لانفس غلبة الاعتقاد

(قوله وفائدة المدول الى هذه العبارة هي التلبيه الخ) لا ينبغي ان كون الرجحان مأخوذاً في ماهية الظن أمر مشهور فالتلبيه عليه بمباراة ظاهرة في خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه

فان افادة العلم خاصة نالفة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقا (ولان هذه الخاصة) التي اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسرة بما ذكره وأما الا كتفاء باجدي الخاصتين أو الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السؤال ( الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي

الثاني حل له بأن الا كتفاء باحدى الخواص انما هو في الخواص الشاملة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وقد يقال ان كل واحد منها خاصة شاملة للنظر فيجوز الا كتفاء بكل واحد منها وذكر الاثنين والثلاثة لان المراد بقولنا الذي يطلب به العلم ان شأنه هذا وانذا أورد صيغة المضارع لانه يطلب به العلم بالفعل ولما كان الفكر في صورتي العلم والظن متحداً لانه حركة في المعاني طالبا للمبادئ يصدق على كل نظر انه حركة في المعاني من شأنه أن يطلب به علم وظن وغلبة ظن فتدبر ولا تلتفت الى الشكوك التي نشأت من فلتة ( قوله التحديد الخ ) تقرير السؤال ان ما ذكره القاضى تعديد لاقسام النظر ولاشئ من التعديد بتحديد أما الصغرى فلان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر وأما الكبرى فلان التعديد بيان للاقسام والتعدد بيان لمفهوم الشئ من حيث هو وحاصل الجواب اننا لانسلم انه تعديد لاقسامه بل هو شرح لمفهومه باعتبار خاصته أعنى الانقسام اليهما الا انه لما كانت خاصة لمفهومه فقط غير صادقة على افراده أخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على افراده بان أخذ القدر المشترك بين القسمين ورد فيما هو سبب لاقسامه اليهما فليل الفكر الذي يطلب به أحد الامرين أيهما كان فهو تعريف رسمي له فتدبر فانه مما خفى على الاقوام وزل فيه الاقدام

( قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً ) قيل مراد الحجب منع لزوم الجامعة في الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بينة شاملة ( قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة الخ ) قد يقال كل منهما خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم أو الظن بالفعل بل أن يكون الفكر بهذه الحينية وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن أو غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعروف واجب الصدق على كل افراد المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شأنه أن يطلب به العلم والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه انه من شأنه أن يطلب به الظن وأما قوله وذلك بان يكون حركة في المعقولات الخ ففيه انه تعريف آخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان بما من شأنه أن ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس الخ جميع افراده ويمكن أن يجاب عنه بان فرض القائل حمل قولهم ما من شأنه أن يطلب به كذا على معنى ان من شأنه ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهي انه حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتمل

وهذا) الذي ذكره القاضى في تحديد النظر (تمديد لأقسامه) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمى و (الانقسام اليهما) أي الى هذين القسمين (خاصة له) أي للنظر (مميزة) إياه عما عداه (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة أخرى فيقال) لفظه (أو للترديد وهو) أي الترديد (للابهام فينا في التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه) أي كون أو في الحدود التي ذكر فيها (للتحديد بل) هو (للتقسيم أي أيا كان من القسمين) المذكورين في هذا الحد (فهو من الحدود) وحاصله أن المراد

(قوله وقد يقرر هذا السؤال الخ) يستفاد من هذه العبارة ان السؤال في الحقيقة واحد والفرق بحسب العبارة وليس كذلك لان حاصل الاول ان أو للتقسيم والتقسيم ينافي التحديد وحاصل الثانى ان أو للترديد وهو ينافي التحديد نعم ملشأ السؤالين واحد وهو وقوع كلمة أو في التعريف وغاية ما يقال ان السؤال الثالث هو ان كلمة أو ينافي التحديد وقد تقرر منافاته إياه بتلك العبارة وقد تقرر بهذه العبارة (قوله أو للترديد) لانه موضوع لاحد الامرين من غير تعيين

(قوله وحاصله الخ) لما كانت عبارة المتن موهمة بالحكم بدخول القسمين في الحدود فيكون تعديدا لا قسما لا تعريفاً أشار الى دفعه بان المقصود منه ان الحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف أحدهما هذا وتعريف الآخر ذلك

للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظائره مما علم قطعاً وقوع أحد طرفيه لكن عدم تأتى منله هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكر محل بحث اللهم الا أن يلتزم صحته على هذا التوجيه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله أو غلبة ظن يكون مستدركاً حيث أنه لا فائدة له يعتمد بها والحمل على التخيير في التعبير مدفوع في مقام التعريف فتأمل

(قوله الذي ذكره القاضى في تحديد النظر) المراد بالتحديد في اصطلاح أكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا ينافي اطلاق التحديد كونه رسماً

(قوله والانقسام اليهما خاصة) قيل هو حيث أن تعريف بالاختصاص اذ لا يصدق على شيء من الافراد ان يطلب بها أحدهما فقط وبالجملة المرف يجب أن يصدق على كل افراد المرف ولا كذلك الانقسام وان أريد به المنتقسم وأجيب بان المرف أحدهما المساوى لكن يرد عليه انه تعريف بالاختفى لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين الخصوصيين اللذين كل منهما أخفى وأجيب بان كونه أخفى باعتبار كنهه لا بتميزه في الجملة المعتبرة ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء بأقسامه ويحاج بان القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم

(قوله فهو من الحدود) يعنى انه لتقسيم الحدود لا لتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على



باوان قسماً من المحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم وقسماً آخر منه حده ذلك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حـدان لقسميه المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المتشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد باوان الحد اما هذا واما ذلك على سبيل الشك أو التشكيك لينافي التحديد السؤال ( الرابع لفظ الفكر ) في هذا الحد ( زائد ) لا حاجة اليه ( اذ باقى الحد مغن عنه ) فانه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن ( والجواب أن المراد بالفكر ) ههنا هو الحركات التخيلية ( أي الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافياً لما قيل من أن حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكراً واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً ) كيف كانت ( أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب \* قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس ( فهو ) بالمعنى الذي ذكرناه ( جنس للنظر ) لا مرادف له على ما هو المتعارف ( والباقي ) من الحد ( فصل )

( قوله على سبيل الشك ) من المتكلم أو التشكيك للمخاطب

( قوله الحركات ) الظاهر الحركة الا انه أورد صيغة الجمع للتصريح بالشمول ليترب عليه كونه جلوساً

( قواء أي الذهنية ) بذكر الخاص واردة العام

( قوله لا العينية ) فقيد التخيلية لاخراج العينية المحسوسة كالحركة في الابن والكييف والكم والوضع

لا للاحتراز عن الحركة لاخراج العينية المحسوسة كالحركة الواقعة في المعقولات حتى يكون منافياً لما قيل واطلاق الفكر على الحركة التخيلية بمعنى الذهنية واقع في حكمة العين في مبحث العلم حيث قال فان أريد بالفكر الحركات التخيلية الخ

( قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل له ) بناء على ماقرر من ان المفهومات الاصطلاحية ماهيات

اعتبارية فما اعتبر داخلاً في مفهوماتها فهو ذاتي لها

أمر شامل فذا تقسم المحدود كأن يقال الجسم ما تركب من جوهرين أو أكثر بخلاف أن يقال ما تركب

من جوهرين أو ماله طول وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الأول لان الطلب يشملهما

( قوله فلا يكون منافياً الخ ) لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والتخييلات فلا يرد ما ذكر في شرح المقاصد

( قوله فهو جنس للنظر والباقي فصل ) قد سبق الإشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك

مطلقاً جنساً وما به الامتياز فصلاً واطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتأخرين كما دل عليه



له يميزه عن سائر الحركات التخيلية ( ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه ) في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى أنك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن لم يفهم منه ان أصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما أوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب ( قال الآمدي لم يذكره جزاء من التعريف بل قال النظر هو الفكر ) بيانا لاتحاد مدلولهما ( وما بعده هو الحد لهما وفيه تمحل لا يخفى ) لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جداً وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد ولو أريد بيان ترادفهما لتقبل النظر والفكر ( فهذا ) الحد الذي ذكره

[ قوله والفصل يحصلها الخ ] التحصيل بالمعنى اللغوي أي جعلها حاصلة متحققة في نفس الامر لا بالمعنى الاصطلاحي أعنى ازالة ابهام الجنس وجعله مطابقاً لتام ماهية النوع فانها تنسب الى الجنس لا الماهية النوعية ثم القول بكون الباقي فصلاً بمعنى المميز الذاتي لا ينافي ما ذكره سابقاً من ان هذا التعريف رسمي وان الانقسام خاصة له لان ذلك مبنى على أن يكون ما ذكره تعريفاً لمطلق النظر ولا شك ان الانقسام الى الاقسام ليس داخلاً في ماهية المقسم وهذا مبنى على أن يكون ما ذكره تعريفاً لتسميه فالنظر العلمي الفكر الذي يطلب به العلم والنظر الظني الفكر الذي يطلب به الظن وكل واحد من المشترك والمميز داخل في مفهوميهما وحمل الجنس على الذاتي والفصل على المميز مطلقاً مما لا يقبله الطبع السليم سيما اذا لوحظ قوله والفصل يحصلها

[ قوله بل ربما أوهم شموله لغير النظر ] كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل في الاكتساب وأشار بلفظ الايهام الى كونه باطلاً من أحكام الوهم لا الى ضعفه واندفاعه بحمل الباء على السببية القريبة فان الفكر معد للعلم والظن وليس سبباً قريباً لهما [ قوله بيانا لاتحاد مدلولهما ] أي مفهومهما فالآمدي حمل الفكر على المعنى المتعارف

السياق وأما اطلاق الفصل على الباقي فلعله على اصطلاح القدماء وعلى هذا لا ينافي اطلاق الجنس والفصل ههنا تصريحه فيما سبق بكون هذا التعريف رسمياً بناء على ان المركب من الجنس والخاصة رسم كما سيأتي لكن في قوله والفصل يحصلها بعض نبوة عن هذا التوجيه إلا أن يجعل قوله ويميزها عطفاً تفسيريّاً له ( قوله بل ربما أوهم شموله لغير النظر ) كالحياة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وانما قال ربما أوهم لخروجه بحمل الباء على السببية وحمل السبب على القريب أما خروج غير الدليل فظاهر وأما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه

القاضى ( تعريفه الشامل ) لجميع أقسامه من الصحيح والفساد والقطعى والظنى والموصول الى التصور سواء كان في مفرد أو مركب والموصول الى التصديق على اختلاف أقسامه ( وله ) أى للنظر ( تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه ) أى النظر ( اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة ) على ذلك المجهول ( وهم أرباب التعاليم ) القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات ( قالوا ) النظر ( ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى ) أمر ( آخر وعليه اشكالان أحدهما أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما ) أى تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده ( وكونه ) أى كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها ( نزرا ) قليلا ( خداجا ) ناقصا ( كما قال ابن سينا لا يشفى غليلا ) لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب أن يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعملها أو كثر وقد أجيب أيضاً

[ قوله الشامل لجميع أقسامه ] لان جميع أفراده يطلب به العلم أو الظن سواء حصل أولاً

[ قوله والقطعى ] باعتبار مادته وصورته كالنظر القياسى البرهانى

[ قوله والظنى ] من حيث المادة كالنظر القياسى الخطائى أو من حيث الصورة كالاستقراء والتخمين

( قوله على اختلاف أقسامه ) من اليقينى والظنى والجهلى فان النظر الواقع لتحصيلها فكر يطلب به

العلم أو الظن اذ العاقل لا يطلب الجهل المركب

[ قوله لا يشفى غليلا ] بالشين المعجمة والفاء والغليل بالعين المعجمة العطش وشدته وحرارة الجوف

وقد جاء صفة مشبهة يقال غله فهو غليل كما فى القاموس وكلا المعنيين يصح هنا ويجوز أن يكون بالعين

المهملة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض

[ قوله وقد أجيب أيضاً بأنه الخ ] فيه بحث اما أولاً فلم لا يكفى المساواة فى المصدق فى الانتقال

( قوله لجميع أقسامه من الصحيح الخ ) لان الطلب لا يستدعى حصول المطلوب ولا يستلزمه فان

قلت يخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة جهلاً مركباً وتعميم الظن إتياء على ما يشير اليه الشارح

فى التعريف الثانى بأباه عبارة الغلبة هنا لا يقال فى الجزم غلبة ظن لانا نقول لو سلم يلزم استدراك قوله

علم قلت لا خروج لان الفكر والحركة الواقعة فى المجهولات لغرض طاب العلم أو الظن لا الجهل لان

طلب الجهل بمنع سبباً من العاقل

( قوله لا يشفى غليلا ) ان كانت العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء

فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالعين المعجمة بمعنى الغلة وهى حرارة العطش فالاولى تحتل أن تكون

كما ذكر وتحتل أن تكون بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين ففيه حذف المضاف أى ذا

بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما أهم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب وأيضاً هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعاً وكلاهما محدود أما الاول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجها عن كونه حداً الا أن يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج وأما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ

وأما ثانياً فذكر المحدود لم لا يكفي قرينة فلا حاجة الى قرينة أخرى وأما ثالثاً فلأنه لا نسلم لزوم ضمها مع الفصل أو الخاصة حتى يتحقق التركيب وأما رابعاً فلأن انضمامها معه لا يقتضي أن يكون بينهما ترتيب لم لا يكفي مجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب

[ قوله ومعنى المشتق الخ ] فيه بحث لانه لو كان معناه ذلك لزم دخول العرض العام أعني شيء والنسبة في فصل الماهيات الحقيقية والتحقيق أن المشتق والمشتق منه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ذكره المحقق الدواني في حواشيه القديمة وان ما قالوا من معنى المشتق فهو تعبير عنه بلازمه ( قوله يخرجها عن كونه حداً ) لان الحد ما يكون بالذاتيات فقط اما كلها أو بعضها

غليل أو الإيقاع المجازي

( قوله يترتب بينهما ترتيب ) قد وجوب الترتيب بينهما وبينها بل هو ( قوله وأما الثاني فلعدم أن ) والا لم يكن فصلاً ولو أريد ما بالامكان الخاص الى الضر وفي حال التحديد هو المشتق ولا شك ان المشتق حقيقة أو الجماد الواقع في يصبح جعلاً

بعد تسليم الاحتياج الى جزئية القرينة بل الى نفسها أيضاً اضع التي يوجد فيها التركيب والتأليف بدون الترتيب أيضاً العرض العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعاً لابل مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك لنفسه ضروري لا يقال المعتبر في حال الحل هو المفهوم نقول الكلام في الأمر الذي اعتبره الواضع في مفهوم وفي حالة التعريف وصفاً آخر قيل اذا أريد بالمشتق منحصراً وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا لزم تأويل المسئلة اللهم الا أن يبنى الكلام على انه يجب أن لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه

حاجة اليها أيضاً لجواز أن ينتقل الذهن من حركة هناك أصلاً ولك أن تقول الكلام في

( قوله )

المطلوب

التعريف

الذى هو معنى بسيط مستلزم للانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن أيضاً للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى أنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور (وثانيهما أنه) أى الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع أقسامه (لا للصحيح منه) فقط (والا وجب تقييد الظن) المذكور فى الحد (بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد

(قوله مستلزم للانتقال الخ) فان قيل ذلك المعنى البسيط ان كان حاصله يكون المطلوب حاصله لا استلزامه الانتقال اليه وان لم يكن حاصله لا يمكن التعريف به قلت استلزامه الانتقال انما هو على تقدير كونه مخطراً بالبال ملتفتاً اليه قصداً فيجوز أن يكون حاصله بالتبع فاذا أخطر استلزم الانتقال (قوله لم ينضبط الخ) لان المعاني البسيطة التى تستلزم الانتقال الى أخرى تختلف بحسب اختلاف الاشخاص والعرف والعادات وليس له ضابط يعرف به ذلك (قوله للصناعة الخ) اذ مدخليتها فيه انما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب دون الصورة وأكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة

(قوله وللإختيار الخ) اذ الإختيار فيه انما هو فى الانتقال من المطلوب المشعور به الى المبدأ والانتقال منه الى المطلوب يترتب من غير إختيار بخلاف المعاني المركبة فان للإختيار فيهما مدخلا بعد بعد حصول المبادي من جهة الترتيب بينهما

(قوله وخصوا الخ) فهو تعريف لأحد قسمي النظر لا (قوله تحصيل أمر) أي ملاحظته قصداً كما عرفت (قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) وما قيل ان المادة مطلقاً لانه يبقى بعد دخلا فى التعريف النظر الفاسد غير مناسبة للمطلوب اللهم الا أن يراد بالمطابقة المطابقة لا قانون المناظرة غير ضار للباحث كما لا يخفى

(قوله ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورة) بعض أفراد النظر الفاسد الصورة يؤدى الى المطلب عن قانون المناظرة أيضاً .

(قوله مزيد مدخل) اذ لا صورة فيه وأ (قوله والاوجب تقييد الظن بالمطابقة) الأمور المظنونة صادقة فيها وللمطلوب بان

تلك  
سب

بحسب مادته (و) وجب أيضاً (أن يوضع) في الحـد (مكان قوله للتأدي) قوله (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فقدماه قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة أيضاً (بل هي مجهولة) جهلاً مركباً فلا يكون التعريف جامعاً ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونة مستدركا نم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (ونقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع

( قوله على المعنى الاعم ) أى الصورة الحاصلة

( قوله على المعنى المشهور ) أعنى الاعتقاد الراجح

[ قوله على ما يقابل اليقين ] أى الاعتقاد الذى لا يكون جازماً مطابقاً ثابتاً سواء كان غير جازم أو جازماً غير مطابق أو جازماً مطابقاً غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجهل المركب واعتقاد المقد وبقرينة المقابلة يحمله العلم على ما عداها وهو التصورات والتصديقات اليقينية حينئذ يشمل التعريف جميع أفراد من غير استدراك قيد من القيود

للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سيأتى

( قوله ووجب أيضاً أن يوضع الخ ) فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الأمرين معاً مع ان الأمر الثانى معن عن الأول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما سيصرح به في المقصد الذى يليه ويمكن أن يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدي نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبنى عليه وأما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذى يؤدي الى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذى يؤدي نوعه فلا مخالفة ولا محذور بقی فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد الثانى انما يرد اذا كان المراد من قوله للتأدي ليتأدي أو ليحصل التأدي أما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الأمور المؤدية الى المطلوب فلا يرد الا أن يقال المعنى الأول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم

( قوله بل هي مجهولة ) أو مقلداً فيها

( قوله كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات ) أشار بقوله من التصديقات الى خروج الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الأمور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل أن يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان كان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضير في استعماله في التعريف

أقسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال ( هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره ) هذا ( وأما من يراه ) أي النظر ( مجرد التوجه ) الى المطلوب الادراكى بناء على أن المبدأ عام الفيض فتي توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير أن يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة ( فمنهم من جعله عدمياً فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات ) المانعة عن حصول المطلوب ( ومنهم من جعله وجودياً فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات

[ قوله بلا اشكال ] بخلاف السابق فانه فيه اشكالان يحتاج في التفصى منهما الى تكلف

[ قوله هو ملاحظة العقل الخ ] أي بقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس اذ هو سنوح المبادي

المرتبة من غير طلب والعقل وان كان يطلق على التعمق والنفس الناطقة والقوة العاقلة والجوهر المجرد الا ان المراد منه النفس الناطقة بقريئة ان الملاحظة فعلها وان المجردات علمها حضوري لا حصولي ثم الملاحظة لاجل تحصيل الغير يقتضي أن يكون ذلك التحصيل غاية مرتبة عليه في الجملة فلا يرد النقص بالملاحظة التي عند الحركة الاولى والثانية اذ لا يترتب عليها التحصيل أصلاً بل انما يترتب على الملاحظة التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية نعم يترتب على الملاحظة التي بالحركة الاولى في التعريف بالمفرد وهي فرد منه فتدبر وانه مع ظهوره قد خفي على بعض

( قوله من غير أن يكون الخ ) فان قلت الاستعانة بديهية فكيف ينكرها قلت لعله يقول ان احضار المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قطع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند وأهل الرياضة

( قوله نحو المعقولات ) أي المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمبصرات وتصريحه فيما قد يقال حيث قال وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمعقولات ما من شأنه أن يصير معقولات واختيار صيغة الجمع للتخصيص بشموله للمطالب التصورية والتصديقية البقبلية وغيرها وان كان الظاهر صيغة المفرد

( قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره ) أي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان

التعريف المذكور يصدق على ملاحظة احدى مقدمتي الدليل مثلاً مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلاً ليس لتحصيل المطلوب منها بل لينضم اليها الكبرى ويحصل المطلوب من المجموع وقد بناقش في التعريف المذكور بأن ملاحظة العقل مشترك وبأنه يختص بالحركة الاولى والكفر بمجموع الحركتين وبأن الملاحظة بعد وجدان المبادئ المناسبة لتحصيل ما هو أنسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وأيضاً خروج الحدس منه غير ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراكه عند المتكلمين ولو سلم فالقريئة معينة وعن الثاني منع اختصاصها بها فان في الترتيب ملاحظة للترتيب على وجه مخصوص وعن الثالث ما أشرنا اليه في توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع وضوح القريئة على ان المراد لتحصيل الغير بطريق الاكتساب

وشبهوه بتحديد النظر) بالبصر (نحو المبصرات) وقد يقال كما أن الادراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته وإزالة الفشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديد العقل نحوه طلباً لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الفشاوة واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعاليم وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه ولا شك أيضاً في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فإذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجهه أكل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد

### (عبد الحكيم)

[ قوله التوجه نحو المطلوب ] أي في الجملة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز البصر بمواجهة البصر عن غيره

[ قوله وتحديد العقل الخ ] أي التوجه التام إليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة إلى البصر

[ قوله وأعلم الخ ] تحقيق للمقام بحيث يتجلى الحق ويرفع النزاع

[ قوله ان الظاهر مذهب الخ ] لما مر من ان الاستعانة بالمعلومات أمر بديهي كيف لا وتختلف النتائج بحسب اختلافها إيجاباً وسلباً وقوة وضعفاً

[ قوله من معلومات ] مخصوصة كالذاتيات في الحدود واللوازم البينة الشاملة في الرسوم والحدود الوسطى في الافتراضات وقضية الملازمة في الشرطيات

[ قوله ومن هيئة مخصوصة ] لا يحتاجن في وهمك ان هذا القول يقتضى أن يكون تقديم المجلس على الفصل في المعارف واجباً ليحصل به الهيئة الخاصة مع ان ذلك ليس بلازم عند أهل التحقيق فان المراد من الهيئة الخاصة فيها هي الهيئة الحاصلة من انضمام أحدهما إلى الآخر لتحصل صورة وحدانية مطابقة للمعرف سواء قدم المجلس أو الفصل

[ قوله ولو حاولنا تحصيله الخ ] أي تحصيل ذلك الامر على وجهه أكل من الوجه السابق سواء قلنا ان ذلك الوجه هو المطلوب أو ان المطلوب ذلك الامر بهذا الوجه على ما حققناه في جواب الشبهة الأولى للامام في امتناع اكتساب التصور وقد عرفت هناك بيان كونه أكل من الوجه السابق فارجع إليه



المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمبادئه ثم لابد أيضاً أن يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدئاً الأولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادئ ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل خفيفة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وأما الترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلماً

( قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية ) بناء على اتحاد العلم والمعلوم فلاحظ المعلومات ليس الا توارد الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من معلوم الى معلوم وصورة الى صورة دفعة ولم يكن بين المبدأ والمنتهى أمر واحد متصل قابل للانقسام الى أمور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الأينية وهو لازم في الحركة عند الحكماء والا لزم الجزء على ما بين في محله زاد لفظ قبيل ولم يقل وهما من الحركات النفسانية

( قوله وقلماً توجد الخ ) اذ سنوح المبادئ المناسبة دفعة عند التوجه الى تحصيل مطلوب نظري قليل

( قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل ) فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان فثبت ثلثة أشياء وقد نفاه في المقصد الرابع من ان المرصد الثالث في أقسام العلم ويمكن ان يجاب بأن منتهى الحركة الثانية نفس وجه المجهول الذي يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلا تثليث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم ان اعتبار مبدأ الحركة الأولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل يؤيده ما نقلته من شرح المقاصد في أثناء تقرير الوجه الثاني من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الغالب فتدبر

[ قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية ] قيل عليه الحركة الفكرية انما هي في المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بأن المراد الحركة في تعقلات المعقولات وهي الصور الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا نذكره ان شاء الله تعالى في مباحث الابن على رأى الفلاسفة فليطلب هنالك

[ قوله لازم للحركة الثانية ] اللزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول فمن عرف الفكر به

يقول بأنه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه

توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر أن ينتقل أولاً من المطالب الى المبادئ ثم منها الى المطالب ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل واعلم أيضاً أن الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع السكسب في التصورات (المقصد الثاني أنه) أي النظر ينقسم الى صحيح) وهو الذي (يؤدي الى

واذا كان كذلك فالترتيب يكون لازماً للحركتين في التحقيق فتعريف النظر به تعريف باللازم فان جاوزنا التعريف باللازم الغير المحمول فذاك والا حملنا الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب ما به الترتيب كما في تعريف الحكمة باستكمال النفس أو على الاصطلاح على ذلك

(قوله وتحديق العقل الخ) حمل الشارح المعقولات على المبادئ التي تقع الحركة فيها على خلاف ما نقله سابقاً وهو الحق اذ الوجدان شاهد صدق على انه لا يلزم لنا بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبادئ وتحديق النظر في مناسبتها وترتيبها فتأمل قوله حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات باللوازم وحقيقة النظر هي الحركتان وأن لا نزاع في الحقيقة بين الفريقين

(قوله وهو الذي يؤدي الخ) بيان للحاصل وإشارة الى أن قوله يؤدي صفة كاشفة لان في العبارة تقدير المبتدأ والموصول

[قوله وتحديق العقل نحو المعقولات فتأمل] مراد الشارح بالمعقولات هو المبادئ وأما مراد المصنف بها فهو المطالب لان الكلام هناك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا فالتوجه اليه والمحدق نحوه متغايران فيما ذكر الشارح ههنا بخلافهما فيما نقله عن الابررى وقد يقال التمهيد السابق يدل على ان التحديق أيضاً نحو المطلوب وهذا يشعر بأنه نحو المبادئ وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لا يخلو عن خفاء اللهم الا ان يحمل أحدهما على التوجه في الجملة والآخر على التوجه التام هذا وكأن الامر بالتأمل إشارة الى ما دل عليه كلام المصنف من ان التفسير بالتحديق عن الغفلات لمن لا يرى النظر لاكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع به لجواز ان يكون تعريفاً باللازم لكن الكلام في محولية هذه اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين [قوله الى صحيح يؤدي الى المطلوب] أي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والفساد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ومجرد حمل الاداء على الاستلزام الكلي لا ينفع لتحقيقه في خصوص اشكال المذكور ولظايره كما لا يخفى ثم المطلوب هو الاعتقاد المطابق علماً أو ظناً

المطلوب وفساد يقابله) أى لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً لكنه أراد أن يبين السبب في اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو (أنه ترتيب العلوم) بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة

(قوله يؤدي الى المطلوب الخ) قيل يرد على التعريفين قولنا زيد حمار وكل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح مع انه فاسد المادة أقول لا نسلم تأديته الى المطلوب فان حقيقة القياس على ما صرح به الشارح في حواشيه على شرح المختصر وسط مستلزم للأكبر ثابت للأصغر وههنا لا يثبت الأوسط للأصغر فلا اندراج فلا تأدية في نفس الأمر نعم انه يؤدي بعد تسليم المقدمتين

(قوله فالصحة الخ) رد لما في شرح المقاصد من ان صحة النظر وفساده عبارة عن صحة مادته وصورته ففي انقسامه الى الصحيح والفساد يجوز كما في انقسامه الى الجلي والخفي

(قوله عند المتأخرين) قيد بذلك لان المختار عند المتقدمين انه عبارة عن الحركتين وزاد لفظ مذهب أهل التعليم لدفع ما يوهم اختلاف العبارتين حيث قال سابقاً انه ترتيب أمور معلومة أو مظلونة وههنا انه ترتيب العلوم من ان هذا معنى آخر سوى ما ذكره سابقاً من مذهب أهل التعليم يترتب عليه انقسامه الى الصحيح والفساد

[قوله ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم] عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب أهل التعليم اشارة الى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته من البناء انقسام النظر الى الصحيح والفساد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي أشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنيًا على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب أهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لا يبالى بما في عبارة المتن من أدنى مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفاً والى النصديق دليلاً ويكون العلوم أي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الخاصة صورة له وقد يضافان الى النظر بهذه الملابس وهذا معنى كلام المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والا فلكل العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعاً وبهذا يظهر وجه ما يقال ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المترتبة عليه بمنزلة الصورة وأما ذكره الشارح في حواشى المطالع وحاشيته الصغرى توجيهها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة فيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتى ان شاء الله

للتأدي الى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه أعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله ( ولكل ترتيب مادة وصورة ) أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما ( فتكون ) جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال ( صحته ) أي صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب ( بصحة المادة ) أي بسبب صحتها أما في التصورات فمثل أن يكون المذكور في موضع الجنس مثلاً جنساً لا عرضاً عاماً وفي موضع الفصل فصلاً لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة وأما في التصديقات فمثل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب

( عبد الحكيم )

( قوله ولا شك الخ ) أي هذا الترتيب الذي هو فعل الناظر يتعلق بشيئين أحدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة والثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل فاذا اتصف كل واحد بما هو صحته في نفسه اتصف الترتيب بالصحة التي هي صفته بخلاف ما اذا كان عبارة عن الحركتين لان الحركة حاصلة بالفعل من مبدأ المسافة أعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها أعني الوجه المجهول وليست بالقوة عند حصول العلوم وبالفعل عند حصول الهيئة فلا تكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة والصورة بل بترتب مالأجله الحركة أعني حصول العلوم المناسبة والهيئة المنتجة وبخلاف ما اذا كان عبارة عن التوجه المذكور فان العلوم السابقة لا تدخل لها في التأدية حينئذ فلا تكون صحته لصحة المادة والصورة أيضاً وبما ذكرنا اندفع ما في شرح المقاصد من انه يستفاد من عبارة المواقف ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاقد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب وليس كذلك ولبعض الناظرين لبيان الابتناء المذكور توجيه بعيد عن العبارة لا يقبله الطبع السليم

( قوله وهي بمنزلة المادة الخ ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونهما ركنين للترتيب ولان المادة والصورة مختصة بالأجسام والوجه الاخير ذكره الشارح في حاشيته الكبرى والصغرى والاعتراض بمنع التخصيص مستنداً بان العلة المادية والصورية شاملة للأجسام والامراض ملشأ عدم الفرق بين المادة والصورة والعلة المادية والصورية فلا تكن من الخاطئين

( قوله بسبب صحتها ) يعني ان الباء للسببية لا للملابسة حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها فيكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه أي صحيح مادتها وصورتها على ما في شرح المقاصد

وصادقة اما قطعاً أو ظناً أو تسليماً ( و ) بسبب صحة ( الصورة ) الحاصلة من رعاية الشرائط  
المعتبرة في ترتيب المعارف والادلة ( مما ) أى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين ( وفساده  
بفسادهما ) معا ( أو فساد احديهما ) فقط ( ومنهم من قسمه ) أى النظر ( الى الجلى والخفى )  
وهذا بعيد لان النظر أمر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان  
فذلك حقه فقال ( وتحقيقه أن الدليل قد يعرض له الكيفيتان ) يعني الجلاء والخفاء ( بوجهين  
أحدهما بحسب الصورة ) وهي الهيئة العارضة للمقدمات ( فان الاشكال متفاوتة في الجلاء  
والخفاء ) في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى  
وسط أقل أو أكثر ( وثانيهما بحسب المادة فان المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة  
وأكثر ) وذلك بان لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها  
بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة ( وقليلة وأقل ) وذلك بان يستند الى الضروريات  
مثلاً بواسطة واحدة أو يستند اليها ابتداء ( مع تفاوتها ) أي تفاوت المقدمات في الجلاء  
والخفاء وان كانت ضرورية ( باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين ) كما مر تقريره وأنت خبير  
بان الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف أيضاً فان أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة  
في الجلاء وقد تكون نظرية منتبهة الى الضروريات بواسطة أو وسائط بخلاف الاختلاف

( قوله إما قطعاً الخ ) مفعول مطلق أي صدق قطع أو ظن أو تسليم أو حال أي مقطوعة أو مظلونة  
أو مسلمة وهذا تقسيم باعتبار الصناعات الثلاثة المعتبرة في تحصيل المطالب النظرية أعني البرهان والخطابة  
والجدل وأسقط المغالطة والشعر لعدم افادتهما المجهول

( قوله مجتمعتين ) اشارة الى أن كلمة معاً حال وليس ظرفاً بمعنى في وقت واحد  
( قوله لان النظر الخ ) يعني ان جلاء النظر وخفائه انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للمنظور فيه  
وهو لا يجامعه أصلاً لكونه معداً له فلا يتصف بصفاته

( قوله وصادقة إما قطعاً أو ظناً أو تسليماً ) أى صادقة في نفس الامر أما حال كونه مقطوعة أو  
مظلونة أو مسلمة لا أن يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم تعين الصحة ويدل عليه أيضاً قوله فيما  
سبق والا وجب الظن بالمطابقة فتأمل

( قوله ولا يجامعه ) لابان يجتمع في شيء ولا بان يتصف النظر بالبيان كما صرح به في ابدار الافكار  
[ قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة ] فان قلت يجري فيه الاختلاف بحسبها أيضاً بأن يقدم  
الاعم أو يؤخر قلت تأخير الاعم وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعاً فلا اختلاف  
بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظاهر الفرق

بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر ( فان أريد ) بجلاء النظر وخفائه ( ذلك ) الذي ذكرناه ( فهو لا يعرض للنظر ) حقيقة بل للدليل أو المعرف ( والتجاوز لا يمنعه ) بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجاوز ما وقع في كلامهم من أن هذا نظر جلي وذلك نظر خفي ( وان أريد ) بجلاء النظر وخفائه ( غيره ) أى غير ما ذكرنا ( فلا ثبت له ) أى لا دليل له يدل على ثبوته ( المقصد الثالث النظر الصحيح ) المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته ( يفيد العلم ) بالمنظور فيه ( عند الجمهور ) وأما افادته للظن فقد قيل أنها متفق عليها عند الكل ( ولا بد ) قبل الشروع في

( قوله فلذلك ) أى لكونه بعيداً

( قوله فلذلك خص الدليل بالذكر ) واندفع ما في شرح المقاصد من أن عبارة المواقف توهم اختصاص انقسامه الى الجلي والخفي بالدليل وليس كذلك

( قوله المشتمل على شرائطه الخ ) فسر صحة النظر بما هو سببها ليرتب الحكم عليه بإفادته للعلم من غير شبهة بل يكون بديهياً على ما نقله من نهاية العقول لآلانه لا يصح هنا تفسيرها بما هو صفة إذ لا خفاء في صحة قولنا النظر الذى يؤدى الى حصول المطلوب يفيد العلم به فى الجملة ولانه لو كان كذلك لكان تقسيمه الى القسمين باعتبار التأدية وعدمها عبثاً

( قوله متفق عليها الخ ) لانه لو لم يكن مفيداً للظن أيضاً لم يكن مؤدياً الى حصول المطلوب أصلاً لا علماً ولا ظناً فلا يكون صحيحاً

( قوله ولا بد الخ ) فان المذكور سابقاً مهملة تحتل الجزئية لكونها فى قوتها وتحتل الكلية بناء

[ قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة ] قيل قد ثبت بل اشتهر اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقهما عليها حقيقة وأنت خير بان ذلك الاطلاق مجازى عند الجمهور والكلام فى اتصاف النظر الحقيقى بهما حقيقة وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤدياً أداء واضحاً سريعاً أو أداء خفياً بطيئاً وان كانا مستفادين من مادة البيان وصورته وقيل أيضاً المراد بجلاء النظر كونه مقدماته جلية وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام فى الخفاء والنقل الصريح من أرباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر جلي وذا خفي شائع والاصل فى الكلام حقيقته فيحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة لشيء باعتبار وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لان النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك ويمكن أن يحمل قول الشارح على هذا وهذا بعيد فليتأمل [ قوله المشتمل على شرائطه الخ ] كأنه إشارة الى أن ليس المراد بالصحيح هنا مامر وهو الذى يؤدى الى المطلوب لان القول بان النظر المؤدى الى المطلوب يؤدى اليه لغو ولا يتطرق اليه نزاع الا



الاستدلال ( من تحرير محل النزاع ) ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد ( فقال الامام الرازي قد يفيد ) أي النظر ( العلم ) فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود ( وهو ) أي هذا المدعى الجزئي ( وان سهل بيانه ) فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر ( يفيدنا العلم بأن هذا محتاج الى المؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة ( قل جدواه ) لان المقصود الاصل من اثبات كون الظن الصحيح مفيداً للعلم أن يستدل به على أن الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلاً هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذي أثبتناه جزئياً لم يتيسر لنا ذلك المقصود ( اذ الجزئي

على ان مهملات العلوم كليات

( قوله فقال الخ ) أي فأقول قال الامام الخ ليصح ترتيبه على ما تقدم وكذا قوله ثم قال المنكرون بتقدير أقول عطف على هذا وكلمة ثم للتدرج في مدارج الارتفاع فان مرتبة بيان شبهة المنكرين بعد تحرير محل النزاع

( قوله فيكون المدعى موجبة جزئية الخ ) فان كلمة قد وان كان بحسب الوضع لبعضية الأوقات لكنه يستعمل لبعضية الافراد أيضاً حيث حمل الشارحان عبارة الاشارات وانه قد يعرض له الانفصال على الجزئية ( قوله الفكر المفيد للعلم موجود ) فانه لا يمكن حمله على الكلية إذ ليس كل فكر مفيد للعلم موجوداً ( قوله بان يقال الخ ) يعنى يصير كبري لصغرى سهولة الحصول فلا بد أن تكون كلية ( قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود ) وان حصل الرد على من أنكر افادته العلم مطلقاً الذي هو مقصود أيضاً ولذلك قال قل جدواه

( قوله اذ الجزئي الخ ) لتعليل لمقدمة مطوية هي علة لقوله قل جدواه أي قل جدواه لعدم حصول المقصود الأصلي منه اذ الجزئي الخ كما يشير اليه بيان الشارح

بتأويل لكن يمكن أن يحمل عليه أيضاً بناء على ان المطلوب الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح أعم من العلم والظن والمنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا تستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد صرفت ان الاولى هي المرادة من التعريف فلا لغو أصلاً

[ قوله قديفيد العلم ] القول باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلي بالناية بأن يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيره فافا يكون منه صحيحاً في القطعيات يفيد وكل ما في القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشئ لان أقصى ما ثبت بالبيان المذكور أن لا يكون هذا الكلام من الامام منافياً لادعائه الايجاب الكلي ولا كلام فيه انما الكلام في حمله على الايجاب الكلي ولا احتمال في هذه العبارة لذلك أصلاً [ قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود ] فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس بخصوصه



لا يثبت ) ولا يعلم حاله ( الا بالكلية ) الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا ( وقال الآمدي كل نظر صحيح ) بحسب مادته وصورته معا ( في القطعيات ) احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما ( لا يعقبه ضد للعلم ) أي مناف له ( كالموت والنوم ) والفغلة وفائدة هذا التقييد ظاهرة ( مفيد له ) أي للعلم فقد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست

( قوله ولا يعلم ) اشارة الى ان المراد الثبوت العلمي لثلاثا يرد ان الجزئي قد يثبت حاله بالجزئي كافي التمثيل فانه يفيد الثبوت الظني الا اذا كانت العلة قطعية وحينئذ يكون ثبوت الجزئي في الحقيقة من الكل ( قوله الذي يندرج الخ ) وصف كاشف للكلية يبين وجه افادته العلم بحال الجزئي ( قوله في القطعيات ) أي اليقينية كما هو المتبادر لا الجزئيات الشاملة للجهليات أيضاً ( قوله أي مناف له ) فسر الضد بالمنافي لان حصول المنافي مطلقاً مانع لحصول العلم ضداً كان أولاً بل مقابلاً كان أولاً فان المتقابلين يعتبر فيهما أن يكون التنافي بينهما لذاتيهما ( قوله مقيد بقيود ) لتصح الكلية فهذه الكلية مساوية للجزئية في الصدق الا انه لا يصح جعل

بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيداً تيسر لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية وهنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما سنذكره في أول بحث القياس فيكون المدعي المثبت حينئذ أيضاً كلياً وكلامه فيما اذا كان المدعي المثبت جزئياً ليس الا كما دل عليه عبارته [ قوله في القطعيات ] أراد بالقطعي معنى اليقيني فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاعم المتناول للجهل المركب والا لم تصح الكلية كما لا يخفى قال في شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني لطاب العلم يكون فاسداً من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر لان النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظان اظن صحيح ولا يفيد العلم فالاحتياج الى القيد المذكور ثابت البتة

[ قوله لا يعقبه ضد للعلم ] قيل هذا القيد انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا خص بما سوي التحديد التام وأما فيه فلا لعدم احتمال تعاقب الاضداد عقيب التمام قبل حصول المطلوب فتأمل ( قوله أي مناف له ) فلا يرد ان الموت عديم فكيف يكون ضداً للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبنى على مذهب من يقول ان الموت وجودي لا يقال الموت ليس ضداً للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحياة بالموت لانا نقول لو صح هذا لا متع التضاد مطلقاً اذ ما من شيء يقدر بينهما تضاد الا ويمكن أن يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط أحدهما وهو خلاف الاجماع

واقعة في القطعيات فلا تدرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد الاصل هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول أن من عرف حقيقة النظر الذي يدعى أنه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثانية العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهية العقل أن من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب هذا محمول كلامه وحاصله أن من تصور النظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما ببديهي لا يحتاج فيه الى تعقل الطرفين على

الجزئية كبرى بخلاف الكلية

( قوله لان حالها في الافادة الخ ) بخلاف الانظار الواقعة في النصورات فان في افادتها شبهة ولذا أنكرها الامام

( قوله وفي نهاية العقول الخ ) تأييد لقوله لا بأس بذلك بان الامام أيضاً خص بالانظار التصديقية لكن يمكن أن يقال ان تخصيصه بها لانكاره الانظار التصورية

[ قوله علم بالضرورة ] أي بالبديهية حيث رتبته على مجرد عرفان حقيقة النظر وانما لم يتعرض لتصور المحمول على ماهو مناط الحكم لعدم الخفاء فيه

( قوله فانا نعني بالنظر ) أي بمعرفة كما يدل عليه السابق واللاحق

( قوله ما يتضمن مجموع علوم أربعة ) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة ظاهر اذ لا معنى للصحيح الا ذلك وأما العلم الرابع فخرج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة صادقة معلومة لنا حقيقة وهو لازم الحق حق والا لبطل اللزوم فاعله أراد بالنضمن الاستنباع فان هذا العلم تابع في الحصول لتلك العلوم الثلاثة

[ قوله وفي نهاية العقول ] قيل فائدة نقل هذا الكلام تقويته الجواب المذكور ببيان ان الامام أيضاً صرح بالانظار التصديقية والتنبية على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية أيضاً ثم ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البدهاية لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم ببدهاية العقل الخ واشترطه تلخيص تصور الموضوع أعني النظر على ماهو مناط للحكم بقرينة على ذلك أيضاً

[ قوله فانا نعني بالنظر ] أي بمعرفة معني النظر

الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما (ثم قال المنكرون) لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم (هذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً له (ان كان معلوماً كان ضرورياً) مستغنياً عن الاحتجاج عليه (أو نظرياً) محتاجاً إليه (وهما باطلان أما الاول) يعني كونه ضرورياً (فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء) أصلاً خصوصاً اذا كان الضروري أولياً (وهذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً للعلم (مختلف فيه) بين العقلاء (ولانا نجد بينه) أي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً) معلوماً بديهية العقل (ونجزم بأنه) أي كون النظر مفيداً للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) أي كونه دونه في القوة (الا باحتماله للنقيض ولو بأبعد وجه وانه) أي احتماله للنقيض (ينفي بدايته) قطعاً فلا يكون بديهياً (وأما الثاني) يعني كونه نظرياً (فلأنه أثبات للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظرياً الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه (وانه تناقض) لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها

(قوله مستغنياً الخ) أشار بتفسير الضروري والنظري الى الانحصار فيهما

(قوله ينفي بدايته) بل كونه معلوماً

(قوله فلانه أثبات للنظر بالنظر) أي افادة النظر بافادة النظر أما كون المطلوب افادة النظر فظاهر

وأما انه بافادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله اذ يحتاج الخ

(قوله على امتناع العلم) أشار به الى أن كلمة ان في قوله ان كان معلوماً للفرض بمعنى أو كما قال في

قوله تعالى (قل ان كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) ولك أن تقول انه للترديد والشق الثاني محذوف

لظهوره أي وان لم يكن معلوماً كيف ادعيت صدقه والحال ان الدعوي فرع العلم

(قوله المدعى عندنا هو ان هذه القضية الخ) الا أنه لما كان دعوى صدقها في نفس الأمر متضمناً لدعوي

[قوله ثم قال المنكرون الخ] قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن أن يقال

انهم يدعون الظن في انه يفيد الظن كما يشير اليه الشارح في ثاني شبه السمنية على انه لا خلاف في افادة

الظن بين العقلاء فتأمل

[قوله للنظر بالنظر] أي لا فائدة النظر بافادة النظر

[قوله قلنا المدعى عندنا الخ] لا يخفى عليك مافي ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام

يترتب على العلم بصدقها المنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازي أنه ضروري) كما حققناه من كلامه في النهاية (قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد أنكر قوم) من العقلاء (البديهيّات رأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون (خفاء في تصور الطرفين) في هذا الحكم البديهي (ولمسر في تجريدتها) عن العوارض والواحق ليتحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردهما كما هو حقهما أنكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيّات بالسكّلية (قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه أدنى منه في القوة انما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بأبعد وجه (قلنا ممنوع بل) ذلك

معلومية صدقها اذ لا يمكن دعوى شيء بدون معلوميته اكتفى على دعوى صدقها فالانكار لهذه الدعوى يتضمن انكار صدقها وانكار معلوميتها فاندفع ما قيل ان في هذا الجواب تعسفاً لان عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيداً للعلم يدل على أن الشبهة لمنكري نفس الافادة قبل الأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية انه لو أفاد العلم أفاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وأنت خبير بأن الكلام في الأدلة التي تفيد نفي معلومية هذه القضية لافي ان ما افاده النظر علم فان هذه شبهة أخرى للنافين كما سيحجى (قوله أنه ضروري) أي بعنوان النظر الصحيح وان كانت افراد موضوعها بالنظر الى أنفسها بعضها ضرورياً كالشكل الأول والقياس الاستثنائي وبعضها نظرياً كباقي الاشكال فلا يرد ان اختيار كونه ضرورياً مطلقاً أو كونه نظرياً غير صحيح لانقسامه اليهما

في ابتكار الافكار بل ههنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم يدل على ان الشبهة لمنكري نفس الافادة فالاولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تفيد نفي المعلومية هو انه لو أفاد العلم أفاد كونها علماً عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم

[قوله منهم الامام الرازي أنه ضروري] قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيداً للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقاً على ما ذهب اليه الرازي أو نظري مطلقاً على ما ذهب اليه امام الحرمين وأجيب بان الكلام فيها اذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعاً انما هو في الخصوصيات

التفاوت ( اما للالف ) والاستثناس بذلك القول لوروده علي الذهن كثيراً بخلاف ما نحن فيه ( أو لتفاوت في تجريد الطرفين ) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يقدح في البدهة ( وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي ) في النهاية ( فقال ان اثبات الشيء بنفسه يقتضي أن يعلم به قبل نفسه ) ليكن اثباته به ( وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لا يعلم ) وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلًا حال الطلب ومن حيث أنه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلًا في تلك الحال ( وهو تناقض ) قال فبطل ما توهموه من أن نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معاً بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه أصلاً فظهر أن اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا في دعوى الضرورة كما لخصناها ( والجواب أنه ) أي امام الحرمين ( إنما يمنع كون اثبات كون النظر بالنظر اثباتاً للشيء بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً ) حتي يتجه عليه ذلك الانكار ( وتحقيقه ) أي تحقيق ما ذكرناه من أن اثبات النظر بالنظر ليس اثباتاً للشيء بنفسه وان أوهمته العبارة ( انا ثبت القضية الكلية ) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيد ( أو المهملة ) القائلة النظر قد يفيد العلم ( على اختلاف

( قوله ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر ) لا يخفى انه لا وجه لمنع التناقض بعدما أثبتته بقوله لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً وان ما نقله عن الامام اعادة لذلك فالصواب أن يقال في شرح قوله تناقض كنفى الشيء بنفسه ثم يجرر كلام امام الحرمين بأنه لا تناقض في اثبات الشيء بنفسه لانه إنما يقتضي ثبوت الشيء فقط بخلاف نفيه بنفسه فانه يستلزم انتفاء الشيء وثبوته معاً وانه تناقض ثم يورد عليه انكار الامام بأنه وان لم يكن في اثبات الشيء بنفسه التناقض الذي في نفي الشيء بنفسه الا أنه يستلزم تناقضاً آخر وهو أن يكون الشيء معلوماً وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة

( قوله وتلخيصه انه الخ ) الحثيثات للتعليل لا للتقيد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحثيثين

( قوله على تناقض من وجه ) وهو أن يكون معلوماً وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة

( قوله من وجه آخر ) وهو أن يكون النظر ثابتاً ومنتفياً

( قوله وان أوهمته العبارة ) أعني قولنا اثبات النظر بالنظر

( قوله وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب الخ ) الحثيثان المذكوران للتعليل لا للتقيد فلا

ينافيان التناقض

التحريرين (بمخصصة) أي بقضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة مفيد للعلم أما الصغرى فاذا لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة وأما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها وقد يقال بعبارة أخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة أعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وأما الكبرى فلا متناع تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا

( قوله أي بقضية شخصية ) وهي ان هذا النظر مفيد للعلم فان قيل اثبات الكلية والمهمة اذا كان بنظر مخصوص كان الاثبات بنفس ذلك النظر الجزئي لانه مفيد للعلم قلت اثباتها بذلك النظر متوقف على صحة مقدماته واستلزامه لها وهو معنى الافادة فيكون اثباتها موقوفا على قولنا هذا النظر مفيد للعلم ( قوله أما الصغرى الخ ) استدلال على حقيقتها بأنها بديهية لان تصور طرفيها كاف في الحكم وكل بديهي فهو حق وكذا قوله وأما الكبرى الخ وزاد قوله لاشبهة فيها اشارة الى أنها بديهية لاختفاء فيها أصلا لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغرى فان فيها خفاء باعتبار الطرفين وبما ذكرنا ظهر أن الاعتراض بأن الاستدلال على الصغرى والكبرى ينافي دعوي بدهيتهما المستفادة من قوله وبالجملة فهنا قضيتان الخ والجواب بأن الاستدلال المذكور تنبيه أو تعاليل لمي والبديهي قد يكون نظريا من حيث لميته كلام منشأ عدم التدبر فتدبر

( قوله وبالجملة الخ ) مجمل الجواب أن ههنا قضيتان بديهيتان بأى عبارة عبرنا بهما اذا رتبناهما ترتيباً مخصوصاً يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية الكلية أو المهمة فلا يكون اثبات الشيء بنفسه

( قوله فنقول النتيجة في كل نظر قياسي الخ ) فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجملة عنوان العلمية يلاحظ ههنا في اللازم ولا عنوان النظر فقط في جانب الملزوم فلا اشكال فتأمل

( قوله وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان ) قرأ دعوي بدهيتهما ينافي الصغرى والكبرى اللهم الا أن يقال ما ذكر تنبيه فان قلت قوله في التحرير الاول وأما الكبرى فبديهية لاشبهة فيها يدل على نظرية الصغرى



فيهما أفاد لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم أن حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصيهما فقط من غير أن يعلم أنه من افراد النظر أولا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (المشخصة ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية أو المهمة) بل تكونان نظريتين وذلك جائز (لاختلاف العنوان) في المشخصة والكلية والمهمة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فان) الحكم (البديهي مشروط بتصور الطرفين) بلاشبهة (وتصور الشيء بكونه نظراما) كما في القضية الكلية والمهمة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية المشخصة فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما فتكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث أنه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهمة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لاشك ان الكلية مشتملة على أحكام

(قوله ثم ان حكمنا الخ) أي بعد ما تحققت ان ههنا اثباتاً للكلية أو المهمة بشخصية وعلمت أنه ليس اثبات الشيء بنفسه فاعلم أن الحكم في تلك المشخصة بديهي حق لا يحتاج في وهمك أن الحكم بافادة هذا النظر الجزئي نظري لفرض الكلية أو المهمة نظرية فيحتاج الى نظر آخر وهو أيضاً نظري فيلزم الدور أو التسلسل فقوله ثم ان حكمنا الخ دفع اعتراض يرد بعد بيان أنه ليس فيه اثبات الشيء بنفسه (قوله فلا يلزم حينئذ الا توقف الخ) لا التوقف على نظر آخر فلا يلزم الدور أو التسلسل (قوله فجاز ان يكون تصوره الخ) مثلاً اذا كان ذلك النظر الجزئي على هيئة الشكل الاول كما مر يكون انتاجه بديهاً وافادته للعلم بالنتيجة بديهية فيكون تصوره كافياً في الحكم بانه مفيد (قوله لاشك الخ) يعني ان ما ذكر وان دل على تغاير المثلث والمثلث بالكلية والجزئية فلا يكون اثبات الشيء بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر وهو انه اذا ثبت الكلية ينظر جزئي يكون ذلك

قلت بل أراد به ان الكبري بديهية لا تحتاج الى التلبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيها ويمكن أن يقال أيضاً البديهي قد يكون نظرياً نظراً الى لميته كما صرح به في شرح المقاصد

(قوله ثم ان حكمنا الخ) قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في أصل المطلوب فان المقدمتين لما حصلنا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم وأما ان حال افادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم للمعترض أن يعود ويقول لو كان ضرورياً لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فنضطر الى



الجزئيات كلها فاذا أثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد أثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من أفراد موضوع الكلية فالاول ضروري أثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور أصلاً واعلم ان ذكر المهمة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر وأما اثبات المهمة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر

النظر داخلاً في موضوع تلك الكلية فيكون ذلك النظر الجزئي مثبتاً لحكم نفسه فيلزم المحذور وخلاصة الجواب انه لا محذور لاختلاف الجهة فانه مثبت من حيث انه من أفراد النظر مثبت من حيث ذاته هكذا ينبغي ان يحاط بمراتب الكلام

( قوله استطراد الخ ) فيه بحث لانه لما ادعى الخصم انه على تقدير ان يكون قولنا النظر الصحيح مفيد للعلم نظرياً يلزم اثبات الشيء بنفسه نظراً الى انه اثبات افادة النظر بافادة النظر ولم يتعرض عند اقامة الشبهة بكلية الحكم فكيف يكون ذكر المهمة في الجواب استطرادياً بل يكون ذكر كل من الكلية والمهمة في الجواب لازماً قطعاً لمادة الشبهة

( قوله لان لزوم الخ ) فيه بحث لان ملشأ اللزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت وهو مشترك بين الكلية والمهمة بل في المهمة أظهر لانه يحتاج في الكلية الى عدم ملاحظة الكلية في جانب المثبت أيضاً بخلاف المهمة نعم لو كانت ملشأ اللزوم المذكور اندراج المثبت تحت المثبت على ما ذكره الشارح بقوله فان قلت الخ كان لزوم المحذور المذكور في الكلية دون المهمة لكن ليس في عبارة المتن أثر من ذلك وأما ما نقله من المحصل فلا ينفعه لان ذلك المذكور مبنى على ان يكون المدعى جزئية كما اختاره الامام ولا شك ان اللازم حينئذ التسلسل أو الدور دون اثبات الشيء بنفسه لان الجزئية اذا أثبت بنظر جزئي آخر يكون افادة ذلك النظر نظرياً اذ لو كانت بديهية كانت الجزئية بديهية فيحتاج الى نظر جزئي آخر يكون افادته أيضاً نظرية فيتسلسل أو يدور

( قوله فلازمه الظاهر ) أي معلوم الظهور فالتعريف فيه من قبيل ووالدك العبد وإيراد ضمير الفصل وتعريف المسند للدلالة على ان اللازم المعلوم الظهور مقصور على التسلسل لا يتجاوز الى اثبات الشيء بنفسه لا للإشارة الى ان الدور لازم غيب الظاهر فان لزوم الدور والتسلسل في مرتبة واحدة في اللزوم ولما كان الدور مستلزماً للتسلسل استغنى بذكره عن ذكر الدور

جواب الامام ولو أمكن منع الاختلاف في هذا الجزئي الشخص لم يمكن منع التناوت وأنت خير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لعود الاعتراض على افادة تينك المقدمتين للمطلوب ( قوله فلازمه الظاهر هو التسلسل ) انما قال فلازمه الظاهر لاحتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلاً في المهمة وأن يكون عينها ولا تسلسل في شيء من الصور

قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيداً للعلم بديهياً كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة فقل قولكم لاشئ من النظر بمفيد للعلم ان كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا يتصور انكار أكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار أقلهم اياه فانه جائز كما مر (وان كان نظرياً لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية قد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية وأما اذا كان غرضه التشكيك حتي لا يثبت كون النظر مفيداً للعلم فله أن يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة

( قوله ثم عورض الخ ) معارضة القلب وتقريره ان دليلك وان دل على ان لاشئ من النظر بمفيد فعندنا ما ينفى عنها لانها إما ان تكون ضرورية أو نظرية وكلاهما محال الخ  
( قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء ) أى مع الأقل فلاختلاف بمعنى المخالفة ضد الموافقة والافتعال بمعنى المفاعلة أو لم يختلف فيه أكثر العقلاء بانكارها عن النهج القويم على ان يكون من الخلف ضد القدام أو لم يقولوا انه باطل على ان يكون من الخلف بمعنى الباطل وليس المعنى لم يختلف فيه أكثر العقلاء فيما بينهم

( قوله وانه تناقض صريح ) بخلاف اثبات النظر بالنظر فانه تناقض غير صريح ولذا أنكره امام الحرمين

( قوله ان هذا النظر الخاص يفيد الخ ) وافادته الظن بعدم الافادة مظنونة أيضاً أو معلومة قطعاً

( قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء ) الاظهر في العبارة أن يقول لم يختلف فيه أكثر العقلاء لان مراده انكار أكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضاً من ذلك الأكثر قائلون بهذا السلب والبعض الآخر قائلون بالاجاب كما يدل عليه التأمل في قولهم اختلف الأئمة في كذا وليس المراد ذلك قطعاً وتصحيح كلامه المصير الى الحذف أى لم يختلف فيه معناً أكثر العقلاء

( قوله يفيد الظن بعدم الافادة ) قيل له أن يختار أيضاً انه يفيد عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولا يخفى بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المدعى ثم له أن يختار ان السالبة

فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض ( والمنكرون طوائف ) سياق كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة واحدة للمتكربين بأسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب أن اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للمتكربين بالكلية أعنى السمنية ألا ترى الى قوله فقل قولكم لا شيء من النظر مفيد والى أن هذه الشبهة في قوة أولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيداً للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقبيه علماً مؤداهما واجد ومدار الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لكان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق أفرادها عن الشبه الآخر \* الطائفة ( الأولى من أنكر افادته للعلم مطلقاً ) أي زعم انه لا يفيد أصلاً

ولا تناقض لان ذلك العلم ليس مستفاداً من النظر بل علم ضروري يتبع الظن النظرى فانه اذا حصل لنا الظن بعدم الافادة من النظر المخصوص علم قطعاً ان ذلك النظر يفيد الظن المذكور ( قوله سياق كلامه الخ ) فيه بحث لان المذكور في أول المبحث النظر الصحيح مفيد للعلم فسياق الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للمتكربين لافادته مطلقاً لا للمتكربين بأسرهم الا أنه أفردتها عن شبهة السمنية لعدم العلم بانتسابها اليهم وجواز كونها لفرقة أخرى مشاركة للسمنية في دعوى نفى الافادة مطلقاً

( قوله غير متصور ) اذ لا يمكن ان تكون شبهة واحدة مثبتة لنفى الافادة مطلقاً ولنفيها في الالهيات فقط ولنفيها في معرفة الله تعالى فقط بلا معلم

( قوله أعنى السمنية ) هذا انما يتم لو علم انحصار المتكربين لافادته بالكلية في السمنية وهو ممنوع والتنبير المذكور غير مفيد لان الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة في قوة شبهة أخرى لا يقتضى اتحاد قائلها

( قوله مؤداهما واحد الخ ) لا يخفى عليك ان المردد في الشبهة المتقدمة بين الضرورية والنظرية هو العلم بنفس تلك القضية والمردد في الشبهة الأولى هو العلم بان المقاد بالنظر الجزئي علم واللازم في احديهما على تقدير الضرورية والنظرية لا يمكن جملة لازماً في الأخرى فكيف يكون مؤداهما واحداً وكون مدارهما على ان العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لا يثبت ذلك

( قوله لكن لما كان الجواب الخ ) يعنى الاعتناء بشأن تلك الشبهة لاشتغال جوابها على التحقيق والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وان كانت كلها للسمنية

الكلية مظلونة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيشير اليه الشارح

لأنى الالهيات ولا فى غيرها (وهم السمنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة  
الاوثنان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس \* ولهم شبهة (الشبهة الاولى)  
العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم ( وحق ) ( ان كان ضروريا لم يظهر خطأه ) لامتناع  
الخطأ فى الضروريات ( والتالى باطل ) اذ قد يظهر للناسر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم  
يكن علما وحقا ( ولذلك تنقل المذاهب ) ودلائلها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد  
بطلانه وبالعكس وأنت تعلم ان هذا منقوض بأحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة  
مع وقوع الغلط فيها ( وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر ) لان المستفاد من النظر الاول  
هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية  
أخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها ( ويتسلسل ) اذ تنقل الكلام الى

( قوله قائلون بالتناسخ ) بالدليل اذ نظر العقل لا يفيد عندهم علما

( قوله العلم بان الاعتقاد الخ ) تقريرها ان لا شئ من النظر الصحيح يفيد للعلم اذ لو أفاد نظر  
ما من الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المقاد علم اما ان يكون ضروريا أو نظريا وهما محالان الخ  
( قوله لم يظهر خطأه ) أى لم يجز ظهور خطئه والتالى باطل اذ قد يظهر بعد بعض الانظار  
الصحيحة وذلك يوجب جواز ظهور الخطأ بعد كل نظر صحيح فلا يكون العلم بان مفاده علم ضروريا  
وما قبل ان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه فليس بشئ لان اعتقاد

( قوله المنسوبة الى سومنات ) هى اسم صنم كان فى بلاد الهند فكان الجهل فتنوا به وكانوا يأتونه  
من كل فج عميق حتى ذكر الجزري فى تاريخه انه كان له ألف نفس يخدمونه وثلاثمائة يخلقون حجاجه  
وثلاثمائة يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض فى شعبان سنة ست عشر وأربع  
مائة فى ثلثين ألف فارس سوي المطوعة ووصل الى بلد الصنم فذكه وأوقد النار على الصنم حتى تقطع  
( قوله قائلون بالتناسخ ) الظاهر انهم ظانون بذلك لاجازمونه به اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى  
الحس ومن البين انه ليس من الحسيات

( قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطأه ) فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضرورى لحصوله للصبيان والمجانين  
مع وقوع الغلط فيه والجواب بعد تسليم ضروريته فى الجملة حل الضرورة ههنا على الضرورة العامة  
( قوله وأنت تعلم ان هذا منقوض بأحكام الحس ) أجيب بأن كون أحكام الحس عندهم ضرورية  
ليس مطلقا بل فيها جزم به الحس بالبديهة وبرئ عن مظان الغلط فلا نقض وأنت خير بتأني مثل هذا  
التقييد المذكور فى العقليات أيضا فتأمل

( قوله ويتسلسل اذ تنقل الكلام الخ ) يمكن ان يقال معلومية علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علماً وحقاً نظري أيضاً فلا بد من نظر ثالث يفيد به هكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا أن لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علماً وحقاً قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية ( قلنا ) نختار أنه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عقيبها كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر أو ألماً أو غمماً أو فرحاً قولك قد يظهر للنظر بطلان ما اعتقده بنظره وأنه لم يكن علماً وحقاً قلنا النظر ( الذي يظهر خطأه ) أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه ( لا يكون نظراً صحيحاً والنزاع انما وقع فيه ) أي النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علماً وحقاً لا في مطلق النظر صحيحاً كان أو فاسداً ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار كونه نظرياً ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي ينتج السكاية الموجبة أو المهمة ويكون العلم

المقتد خارج عن العلم فلا يكون ضرورياً ولا نظرياً

( قوله نظري أيضاً ) اذ لو كان ضرورياً لما جاز ظهور خطئه

( قوله وهكذا الى ما لا نهاية له ) فيتوقف العلم بان المقاد علم على انظار غير متناهية فيمتنع

حصوله فما قيل ان هذا التسلسل ينقطع بانقطاع التوجه لتحصيل ان العلم المقاد علم ليس بشئ

( قوله لجواز الخ ) بان يقال الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح اعتقاد لازم للعلوم القطعية

لزوماً قطعياً وكل اعتقاد هذا شأنه فهو علم والصغرى والكبرى كلاهما بديهتان ينتج ان الاعتقاد الحاصل

بعده علم ويكون افادة هذا النظر للنتيجة وكذا العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبها علم بديهياً نظراً الى

ذاته وان كان نظرياً من حيث انه نظر هذا ولا يخفى عليك ان حامل الشبهة الاولى انه لو افاد نظراً من

الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان المقاد علم لا يكون ضرورياً لجواز ظهور خطئه فيكون نظرياً فيحتاج الى

نظر جزئي آخر بلا شبهة وليس العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبها علم ضرورياً والا لما ظهر خطأه فيحتاج

الى نظر آخر يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبها علم نظرياً ويلزم التسلسل وأنه لا تعرض فيها

للكمية أو المهمة بل للجزئية وهي ان هذا الاعتقاد علم وأنه لا يمكن على تقدير اختيار كونه نظرياً القول

بان العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد نظراً ما من الانظار علم بديهياً فتدبر فانه من المزالق زل فيها قدم

من هو طود التدقيق والتحقيق

وحقيقته بمعنى انا لو توجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كما أشار الشارح الى مثله في معلومية عدم المعارض حينئذ

يمكن الجواب بأنه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه لتحصيل

بان الاعتقاد الحاصل عقبيه علم بديها كما سر ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لأن المقدمات القطعية المرتبة ترتيباً قطعياً كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيداً أيضاً العلم بكون ذلك الاعتقاد علماً وحقاً فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري \* الشبهة ( الثانية المقدمتان لا يجتمعان في الذهن معاً لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى ) حكم ( آخر بالوجدان ) وحينئذ لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقاً وهذه منقوضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر ( قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان ) في الذهن بل قد يجتمعان ( وذلك كطرفي الشرطية ) فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ( ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما باللازم ) أي اللزوم في المتصلات ( والعناد ) في المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شئ منهما بخلاف

( قوله المقدمتان الخ ) تقريرها لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتماع المقدمتان اللتان وقع فيهما النظر في الذهن والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلان الموصلة بمجموع المقدمتين دون احديهما واما بطلان التالي فلان توجه النفس قصداً الى حكمين في زمان واحد محال وحاصل الجواب منع بطلان التالي مستنداً بانه لم لا يجوز ان يجتمعا في الذهن كاجتماع طرفي الشرطية ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح أشار الى ان منعها باعتبار ان دليلها غير مثبت لها فهي في الحقيقة غير مدللة وذلك لان التوجه غير العلم ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجيهين امتناع اجتماع العلمين وهذا الطريق في المنع مذكور في شرح الطوالع للاصفهاني في مواضع كثيرة وما قيل ان قوله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه غير العلم اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا اذا توجهنا الى آخره فبعيد لفظاً لان قوله لا نسلم صريح في المنع ومعنى لان الدليل أعنى قوله وذلك كطرفي الشرطية لا يثبت اجتماع المقدمتين بل جواز الاجتماع ( قوله ومنهم من فرق بان الخ ) يعني ان السند المذكور لا يصحح للسندية لان طرفي الشرطية

( قوله فان الظن الضروري قد يظهر خطأه ) انما يتم القريب بهذا القول اذا كان مدعاهم ظنية هذا القول أعنى كل نظر صحيح يفيد الظن وأما اذا كان المدعي قطعياً فلا تقرب له وهو ظاهر ( قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه ) على ان الاختلاف ههنا ممنوع ( قوله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع الخ ) هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه الخ اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا متى توجهنا الخ ( قوله ومنهم من فرق بان الخ ) رد عليه بان في طرفي الشرطية فرض الحكمين والتعديتين وهو



مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة أن الحكم في احديهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة  
ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفي حصول  
احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما أعني الحركة المعدة لحصول  
النتيجة ( والتوجه ) الى مقدمة ( غير العلم ) بها ( بل هو ) أي التوجه اليها هو ( النظر ) فيها  
وملاحظتها قصداً ( ولا يلزم من عدم اجتماع النظيرين ) أي التوجهين الى المقدمتين  
وملاحظتهما القصديتين ( عدم اجتماع العلمين ) بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى  
المقدمتين معاً دفعة بالقصد متمتع وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ إحديهما قصداً

قضيتان بالقوة اذ لو كان فيهما الحكم بالفعل امتنع الارتباط بينهما بالانصال والانفصال لاستقلال كل منهما  
بخلاف مقدمتي النظر فانهما قضيتان بالفعل والا انتفى الاندراج

( قوله ونحن نعلم الخ ) اثبات للمقدمة الممنوعة بدعوى الضرورة الوجدانية المشتركة بين الكل  
وبدل التوجه بالحكم اثلا يرد المنع المذكور بقوله والتوجه غير العلم  
( قوله ثم أجاب ) أي الفارق المذكور من قبل نفسه بمنع الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان النظر  
مفيداً للعلم لاجتماع المقدمتان

( قوله بل يكفي حصول الخ ) وان لم تبق الأخرى في الذهن وذلك لان المبادي البعيدة لا يجب  
اجتماعها في حصول المطلوب كما في المسائل الهندسية فكذلك المبادئ القريبة لا شترأ كما في توقف حصول  
المطلوب على العلم بها ووقوع النظر فيها  
( قوله وملاحظتها قصداً ) اشارة الى ان المراد بالنظر المعنى اللغوي لا المعنى الاصطلاحي فلا يرد  
انه خلاف ما اختاره سابقاً في تعريف النظر

مستلزم للملاحظة الحكمين فيهما فيجتمعان في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لانشاء الحكم والحجاج اليه  
للانتاج وصحته هو الاول لا الثاني وعلى هذا قوله والتوجه الخ يكون من تمة الجواب الاول ولا يكون  
جواباً ثانياً كما لا يخفى.

( قوله ثم أجاب عن الشبهة ) عطف على قوله فرق فالجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وهذا  
ليس شروعا في شرح قول المصنف والتوجه غير العلم الخ حتى يرد ان فيه تهافتا وشرحا لا يطابق صريح  
المشروح لان حاصل المشروح ان مالا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين  
والانفائتين والنظرين.

( قوله وملاحظتها قصداً ) أشار به الى ان المراد بالنظر هنا معناه اللغوي فيندفع اعتراض الابهري  
بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر

وتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين  
 قصداً دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعاً وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في  
 الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حددت نظرك الى زيد وحده ثم حددته كذلك الى  
 عمرو القائم عنده فني حال تحديدك الى عمرو كان عمرو مرثياً قصداً وزيد مرثياً تبعاً لا قصداً  
 كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصداً وانتقلت منها سريراً الى ملاحظة مقدمة أخرى  
 كذلك كانت الثانية ملحوظة قصداً والاولى تبعاً فقد اجتمع الملمان وان لم يجتمع التوجهان\*  
 الشبهة (الثالثة النظر لو أفاد العلم) وعلم أن ذلك المفاد علم (فع العلم بعدم المعارض) المقام  
 (اذ معه) أي مع المعارض وظهوره للناظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاها يوجب  
 اعتقاد النقيضين وبمقتضى أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم

(قوله وتوضيح النخ) بتشبيه المعقول بالمحسوس

(قوله وعلم ان ذلك النخ) اشارة الى ان الشبهة المذكورة تفيد في العلم بالافادة لا في نفس  
 الافادة كما سيظهر لك

(قوله فع العلم) أي يفيد مع العلم بعدم المعارض لا بنفسه فقط

(قوله أي مع المعارض وظهوره) يعني ان الضمير راجع الى المعارض والكلام على حذف  
 المضاف أعني الظهور بقربته ان حصول التوقف للناظر انما يترتب على ظهور المعارض له لا على وجوده  
 في نفس الامر

(قوله فاذا لم يعلم النخ) أي اذا كان ظهور المعارض موجباً للتوقف فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز  
 وجوده لم يعلم ان المفاد علم وان كان علماً في نفسه وذلك لان جواز وجود المعارض عند الناظر لا ينافي

(قوله وعلم ان ذلك المفاد علم) قيل أشار به الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة  
 لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه أشار قول  
 المصنف في الجواب كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة وقد نبه الشارح فيما سبق على ان المدعي عندنا حقية الاعتقاد  
 الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيقتها فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني  
 وأنت خبير بان عبارة المصنف وان أمكن تطبيقها على هذا التقرير بأن يريد بقوله الثالثة النظر لو أفاد  
 العلم من حيث انه علم فان هذه الحيثية تشير الى العلم بعملية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة  
 أي مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز إجراء  
 الشبهة بالنظر الى نفس الافادة أيضاً لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعملية  
 المفاد ينفي افادة العلم أيضاً اذ الناظر اذا جاز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعاً

المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما أفاده النظر علم وحق بل جوز كون نقيضه حقاً (وعدمه ليس ضرورياً والا لم يقع) المعارض أى لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيراً ما ينكشف (فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر) يفيد (وهو) أى ذلك النظر الآخر (أيضاً محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم أيضاً أن ما أفاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضرورياً بل نظري يحتاج الى نظر ثالث (ويتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعنى كما أن العلم بأن النتيجة حقة أى بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الجزم بالحكم المفاد بالنظر انما ينأ فيه وجود المعارض بالفعل فيجوز ان يحصل له الجزم بالحكم بالنظر ويكون مطابقاً للواقع لعدم المعارض فيه وثابتاً لاستناده الى الدليل مع تجويزه للمعارض لعدم العلم بعدمه اما بالفعل بان يكون متردداً أو بالقوة بان يكون خالى الذهن فلا يحصل العلم بأنه علم لعدم الجزم بثباته وبهذا ظهر ان الشبهة المذكورة لا تثبت انى الافادة وان المراد بقوله وجوز أعم من التجويز بالفعل ومن التجويز بالقوة فلا يرد ان عدم العلم بعدم المعارض لا يستلزم تجويز وجوده لجواز خلو الذهن عنهما وحينئذ لا يترتب عليه الجزاء أعنى قوله لم يعلم ان ما أفاده النظر علم

( قوله والا لم يقع المعارض ) أى النظر من الانظار

( قوله فيتوقف حصول العلم ) أى حصول العلم بان المفاد علم لا العلم بنفس المفاد

( قوله يعنى كما ان النح ) خلاصة الكلام ان النظر الصحيح يفيد علوماً ثلاثة أحدها نظري مستفاد بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة أعنى العلم بثبوت المحمول للموضوع أو انتفائه طابق الواقع أولاً وثانيهما العلم بان تلك النتيجة حتمية ضرورة ان لازم الحق حق قطعاً وثالثها العلم بعدم المعارض اذ لا تعارض في القطعيات وهذا علم ضروريان وان حصل بعد النظر لان حصولهما ليس بالكسب بل بمجرد تصور الطرفين

فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى علمية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر اليها ويلائمه الجواب كما أنشأنا اليه

( قوله ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الخ ) المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه يقتضى أن يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال بعد النظر لكان أظهر في حمل العلم على العلم بان المفاد علم هذا ثم انه يمكن أن يجاب عن هذا التسلسل بما أجاب به الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن أن يجاب عنه فتأمل

( قوله يفيد العلم بعدم المعارض ) ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض أن يكون العلم بعدمه لازماً بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلاً عن خطور عدمه بل أعم من ذلك كما سيشير اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض

علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضرورياً لأن العلم الأول يتوقف عليه ولم يرد بأفادته النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض أنهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لأن المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة أو بأن المعارض معدوم بل أراد أنه اذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقيقة جزم بأنها حقة جزماً بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بأنه معدوم قطعاً ألا ترى الى قوله ( فعدم

( قوله حاصل بعده بطريق الضرورة ) يعنى أنه لازم بين له بالمعنى الأعم كما صوره في آخر الكلام ( قوله أولى بأن يكون ضرورياً الخ ) لا لأن ما يتوقف عليه الضروري أولى بأن يكون ضرورياً على ما فهم حق يرد أنه خلاف الواقع وخلاف ما صرح بقوله بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم الى آخره بل لانه اذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفاً على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسبياً لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علماً حاصلًا بعد النظر بطريق الضرورة بل منفكاً عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسبياً

( قوله ألا ترى الى قوله الخ ) فان الضرورى ههنا ليس بمعنى اليقيني اذ لا تعلق له بما نحن بصدد

في قضاي العقل هذا والظاهر في الجواب منع ان افادة مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انشاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يردد في انه ضرورى أو نظري فتأمل

( قوله بل هذا أولى بأن يكون ضرورياً لان العلم الأول يتوقف عليه ) فيه مناقشة وهي ان التصديق الضرورى قد يتوقف حصوله على التصديق النظرى كالتصديق الوجدانى بان لنا لذة من هذا التصديق النظرى فامعنى قوله بل هذا أولى الخ

( قوله ألا ترى الى قوله فعدم المعارض فى نفس الامر ضرورى ) اذ المتبادر منه معنى البديهي لا القطعي قيل عليه هذا ضرورة عدم المعارض فى نفس الامر لا ضرورة العلم به كيف والعلم به مستفاد من المقدمات القائلة بأنه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاهما الخ والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس ببديهي وأنت خير بان ضرورة العلوم ليس الا باعتبار علمه ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفاداً من المقدمات المذكورة قائماً بلزمه نظريته اذا كان الاستفادة بطريق الاكتساب والالكان فطرى القياس

المعارض في نفس الامر ضروري ) أي يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر \* الشبهة (الرابعة النظر اما أن يستلزم العلم) بالمنظور فيه (أولاً والأول يناق كونه عدم العلم) بالمنظور فيه (شرطاً له) أي للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي (والثاني) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه (هو المطلوب قلنا يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه عادة) كما هو مذهبنا أو اعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما أنه اذا تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه (لا بمعنى أنه) يعني النظر (علة موجبة له) أي للعلم

( قوله النظر اما أن يستلزم الخ ) تقريرها أنه لو كان النظر مفيداً للعلم فاما أن يكون مستلزماً للعلم بالمنظور فيه أولاً والأول باطل فتمين الثاني وهو المطلوب

( قوله والأول يناق الخ ) يعني أن النظر لسكونه عبارة عن الحركتين أو عن الترتيب الذي هو ملزوم لهما أمر زماني يحصل في تمام الزمان الذي ابتداءه المطلوب المشعور به بوجه وانتهاءه حصول المطلوب فلو كان مستلزماً للعلم كان مجامعاً معه في تمام ذلك الزمان مع أنه مشروط بعدم العلم في تمام ذلك الزمان فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه في ذلك الزمان وهو محال وبما ذكرنا ظهر أن ما قيل أن المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ليس بشيء منشأ قلة التدبر قبل ان هذه الشبهة تجرى في الاحساس مع أنه يفيد العلم عندكم والجواب انهم لا يدعون أن الاحساس يفيد العلم بمعنى أنه لا يخلف عنه أصلاً فان الحس يغلط كثيراً بل أنه قد يترتب العلم عليه فلا نقض

( قوله يستلزمه بمعنى أنه يستعقبه الخ ) خلاصته انكم ان أردتم بالاستلزام الاستعقاب أي حصوله بعد النظر بلا تخلف فنختار الشق الأول ولا نسلم المناقاة المذكورة لاختلاف زماني العلم وعدمه وان أردتم امتناع الانفكاك في الوجود فنختار الشق الثاني ولا نسلم حصول المطلوب وهو عدم افادته العلم لكونه مستعقباً له بلا تخلف

فلا يقدح في ضروريته كما أشار الشارح الى مثله في أوائل بحث القدر في البديهيات

[ قوله الرابعة النظر اما أن يستلزم العلم ) فيه بحث أما أولاً فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع انه معد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه أيضاً بل بعده لكن لانه شرط عدمه عند تمامه وأما ثانياً فلجريانه في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى

بالمنظور فيه كإيجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا ( وذلك )  
الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب ( لا ينافي كون عدم العلم ) بالمنظور فيه ( شرط له )  
أى للنظر \* الشبهة ( الخامسة المطلوب اما معلوم فلا يطلب ) بالنظر لاستحالة تحصيل  
الحاصل ( أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب ) فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم  
بالمطلوب ( قلنا ) هو ( معلوم تصورياً ) فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها ( غير معلوم تصديقا )  
بثبوت النسبة أو انتفاءها ( فيتميز ) المطلوب عند حصوله عن غيره ( بتصور طرفيه ) فيعرف  
أنه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في  
التصديقات كما أشرنا اليه ويشعر به بمض الشبه السالفة والآتية \* الشبهة ( السادسة أن  
دلالة الدليل ) أى افادة النظر فيه العلم بالممدول ( ان توقفت على العلم بدلالته عليه ) أى على

( قوله المطلوب اما معلوم الخ ) تقريرها أنه لو أفاد النظر العلم بالمطلوب وعلم أنه علم فهو امام معلوم  
من الجهة التى يطلب بالنظر أو غير معلوم من تلك الجهة والاول يستلزم امتناع أن يطلب بالنظر فضلا  
عن أن يفيد لامتناع تحصيل الحاصل والثاني يستلزم أن لا يعلم بعد الحصول أنه علم بالمطلوب وبهذا  
ظهر أنه لا يمكن أن يقال في ابطال الشق الثاني فلا يطلب لامتناع التوجه اليه كما سبق في التصور  
( قوله هو معلوم الخ ) جواب باختيار الشق الثاني ومنع قوله فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب لانه  
معلوم من حيث التصور الذى به يمتاز عما عداه واذا حصل التصديق به علم أنه المطلوب ولم يقل في  
الجواب أنه معلوم ظناً مطلوب يقيناً لعدم اطراده في جميع الصور  
( قوله أى افادة النظر فيه الخ ) لاختفاء في أن الدلالة صفة الدليل وافادة النظر صفة النظر فلا  
يصح تعريف أحدهما بالآخر والشارح في أمثال هذه العبارة يحمل الكلام على التسامح فالمراد كون  
الدليل موصلاً اليه كما صرح به فيما بعد وانما ارتكب التسامح باقامة السبب مقام المسبب قطعاً للطنباب في  
تقرير الشبهة فانه لو حمل الدلالة على الايصال يكون تقرير الشبهة هكذا لو أفاد النظر في الدليل العلم لكان  
الدليل دالا عليه أى موصلاً اليه لان افادة النظر في الدليل للعلم يستلزم كونه موصلاً اليه بخلاف ما اذا  
قيل لو أفاد النظر في الدليل العلم فافادته اما أن تكون الى آخره ثم اعلم أن قيد الحيثية مراد أي العلم  
بالممدول من حيث أنه ممدول وهو العلم التصديقي فالحاصل ان افادة النظر العلم بالممدول من حيث أنه  
ممدول ان توقفت على العلم بدلالته لزوم الدور لان العلم بدلالة الدليل على الممدول من حيث أنه ممدول

[ قوله فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب ] وأيضاً فلا يطلب ولا يتوجه اليه على ماسبق في الصور

[ قوله قلنا هو معلوم تصورياً ] أو نقول معلوم ظناً غير معلوم يقيناً وأيضاً ينتقض بافادة الظن

[ قوله لان المتنازع فيه الخ ] أولان الجواب عن التصورات قد سبق في دفع شبه الامام على جريان

الاكتساب فيها



ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول واقادة النظر اياه على الآخر (والا) أي وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلاً) وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالة) عليه (وأنه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالة على المدلول كان أجنبياً منقطع التعلق

يتوقف على العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول لان العلم بالاضافة يتوقف على العلم بالمضافين من حيث أنهما مضافان فاندفع ما قيل ان ما يتوقف عليه العلم بالاضافة العلم التصوري المدلول وما يفيد النظر العلم التصديقي به فلا دور وقيل الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو أن العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور وليس بشئ لان معنى كون العلم ظلاً لمعلومه انه حكاية عنه وأن المطابقة تعتبر من جانبه سواء كان متقدماً على المعلوم أو متأخراً عنه حتي لو انتفى المطابقة بينهما لم يكن العلم علماً بل جهلاً وليس معناه أنه فرع لوقوعه والا لزم انتفاء العلم الفعلي ولم يكن الواجب طاماً بالاشياء قبل وقوعها

(قوله فيتوقف كل واحد الخ) توقف افادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق وأما توقف العلم بالمدلول على افادة النظر فلا الا أن يقال العلم بالمدلول النظري موقوف على النظر في الواقع وفيه أن المعلوم استلزام النظر اياه لا توقفه عليه فالاولى أن يقال فيتقدم العلم بالمدلول على افادة النظر المتقدم عليه فيلزم الدور أي تقدم الشئ على نفسه الذي هو لازمه

(قوله وكون النظر فيه الخ) عطف تفسيري بناء على التسامح الذي ارتكبه في تفسير الدلالة

(قوله وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالة) مبناه إما عدم الفرق بين وجه الدلالة والدلالة كما يدل عليه التعرض لبيان الفرق بينهما في الجواب وأما ان وجه الدلالة انما يعتبر للعلم بالدلالة فاذا لم يتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لا اعتبار وجه الدولة وجه فالتعرض لبيان الفرق فائدة زائدة على الجواب

[قوله لزم الدور] قيل هذا الوجه أيضاً منقوض بافادة الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور هو ان العلم بالشئ فرع تحققه لان العلم بوقوع شئ ظل لوقوعه في نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقاده لازم للمكلف ضروري فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيدور وأما ما ذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي تنوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بأن التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول أيضاً لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم باللازمة لا توقفه عليه فتدبر

عنه فلا يكون النظر فيه مفيداً للعلم به ( قلنا لا تتوقف ) افادة النظر في الدليل العلم بالممدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالاته عليه ( ووجه الدلالة ) في الدليل ( غير كونه دليلاً ) موصلاً بالفعل الى العلم بالممدلول ( فانه ) أى وجه الدلالة ( الامر الذي بحسبه ) ولا تجله ( ينقل الذهن من الدليل الى ) الممدلول وهو متحقق في الدليل نظرفيه ناظر أم لا وكونه دالاً ) بالفعل على الممدلول ( أمراً ) في مقيس الى الممدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته ) أى افادة النظر فيه ( للعلم ) بالممدلول مثلاً وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث أو الامكان الثابت له في نفسه قبل أن يتعلق به نظره وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع وأما دلالاته عليه بالفعل فتوقف على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو أجنبي عن الممدلول \* الشبهة ( السابعة العلم بعمده ) أى بعد النظر ( اما واجب ) لازم الحصول بحيث يمتنع انفساً كه عنه فيجب التكليف به ) أى بذلك العلم ( لكونه

( قوله بل تتوقف على العلم الخ ) ووجه الدلالة غير الدلالة فلا يلزم من عدم اعتبار العلم به عدم اعتبار العلم به أو يقال فالعلم بوجه الدلالة انما هو لتوقف الدلالة والافادة عليه لا للعلم بالافادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا عدم اعتبار ذلك

( قوله ووجه الدلالة الخ ) مقدمة ثانية للجواب على التقرير الاول وكلام مبتدأ على التقرير الثاني لتمام الجواب بدونه كما علمت

( قوله وافادته الخ ) أى بعد افادته قد عرفت ان الدلالة غير الافادة وان الاول مسبب من الثاني ومن لم يفهم الفرق وقع لبيان البعدية في حيص بيص

[ قوله بعد النظر فيه وافادته ] فان قلت كونه هو عين افادته كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو من قبيل قولهم كون زيد عالماً بتوقف على علمه فليست الشبهة [ قوله الشبهة السابعة الخ ] فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان أرباب هذه الشبهة قائلون بحقيقة التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير أن لا يكون افادة النظر اياها مجزوماً بها إما ضروري عندكم أو نظري لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف أما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم مع ان التقدير الثاني منافي للفرض وأما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فان قالوا لا تخلف عادة وذا يكفي للمقدورية قلنا هو عين مذهبننا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الإيجاب العقلي بل العادى اللهم الا أن يقال هم لا يقال بالتكليف والمراد من الاجاع اجاع الخصوم والشبهة الزامية

غير مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالعالم الضروري فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار (وأنه) أي قبح التكليف بالعالم الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (أولا) يجب (فيجوز) حينئذ (انفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا (قلنا) هو واجب الحصول بعده (والتكليف) إنما هو (بالنظر) المقدور لا بالعالم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى أيضا في وجوب النظر ورد عليه بأن الاجماع منعقد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل إيجابها راجعا إلى إيجاب

(قوله خلاف الاجماع) ان أريد به المعنى الاصطلاحي فالدليل الزامى اذ لا اجماع عند غير أهل الملة وان أريد به المعنى اللغوي أي الاتفاق على وقوع التكليف فإن السمنية أيضا متعبدون بدين وكتاب ويدعون أنه سماوي تحقيقي وما قيل أنه يرد عليهم ان المعارف المكلف بها عندكم على تقدير ان لا تكون افادة النظر اياها مجزوما بها إما ضرورية عندكم أو نظرية لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم وأما على التقدير الثالث فلا أنه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فدفوع باختيار انها نظرية ولا يستفاد العلم بها بالنظر لعدم افادته العلم فلا يصح الترديد بأنه لازم الحصول أو غير لازم الحصول وانما تستفاد تلك المعارف من النقل على انا نختار الشق الثالث ومقدورية التحصيل بالنظر لا يقتضى امتناع التخلف عنه بل الترتيب عليه في الجملة

(قوله لا بالعالم النظري الخ) أوردتمة كلام الحبيب ليتضح به ان الباء في قوله بالنظر صلة التكليف وليست للسببية فلا يمكن حمله على ما قاله الامام بان يقال المعنى ان التكليف بالعلم بسبب النظر المقدور لنا فيكون مقدورا لنا باعتبار التحصيل لانه لا يمكن حمل الباء في قوله لا بالعلم على السببية على أنه بعد حمل الباء على السببية استفادة ذلك المعنى منه يحتاج الى تعسف وتكلف تقدير كما لا يخفى وفي توصيف العلم بقوله الواجب الحصول اشارة الى ان عدم التكليف به لعدم كونه مقدورا كما ان توصيف النظر بالمقدور للاشارة الى ان التكليف به لكونه مقدورا لا لان التكليف انما هو بالافعال والعلم ليس منها فانه خروج عن سوق الكلام كما لا يخفى

(قوله وسيرد الخ) حيث يقول وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سبباً للواجب أي مستلزما اياه بحيث يتمتع تخلفه عنه فايجابها إيجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها الى آخره

[ قوله لا بالعلم النظري ] لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من احدي الثلاثة الاخيرة اتفاقا

النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من أن النظري  
الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه أن  
يعتقد ما يناقض الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا أوجب تصورهما حكما

( قوله عدول عن الظاهر ) أى الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق للاجماع

( قوله فالأولى الخ ) انما قال ذلك لان العدول عن الظاهر يجوز اذا كان له باعث وقد وجد وهو  
الجمع بين كون العلم مكلفاً به وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر لا حاجة فيه الي العدول يقتضى  
أولوية لا عدم صحة الجواب بالعدول

( قوله وما يتبعها الخ ) وهو التكليف

( قوله اذ الموجب الخ ) خص البيان بالاولى مع ان غيره من الضروريات أيضاً غير مقدورة لانها  
لمدخلية الاحساس فيها ولذا عبر عنها بالحسيات موقوفة على أمور لا تعلم ما هي ومتى حصلت وكيف  
حصلت لان اشتباه العلم النظري بعد فرض كونه لازم الحصول انما هو به دون ما سواء لمدخلية  
الاحساس فيه بخلاف العلم النظري على ما مر فلا يرد ان ما ذكره انما يتم في الاوليات مع انه لا تكليف  
في مطلق الضروريات

( قوله فاذا أوجب تصورهما الخ ) خلاصته ان العلم الاولى بعد تصور الطرفين والنسبة لازم  
الحصول لا يمكن العبد من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظري فانه يمكن من تركه بعد تصور  
الطرفين والنسبة بترك النظر في تحصيله فهو مقدور واما قبل تصور الطرفين فكلاهما يمتنع تعلق القدرة  
بهما لامتناع تعلق القدرة بالمجهول فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

[ قوله عدول عن الظاهر ] قيل الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف  
بالعلم وان كان واجباً بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولا نسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله  
مقدور فان مقدورية المكلف به أعم من مقدوريته في نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف  
بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ مقدور بلا ريبه ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين  
التكليف فلا نسلم العدول ولوسلم فاعتبار المقدورية في المكلف به يقتضيه والعدول عن الظاهر للتوفيق  
بين القواعد ليس أول قارورة كسرت في الاسلام والجواب الاخير ظاهر فان مبنى الرد انه لا ضرورة  
في ذلك العدول لتتحقق المقدورية في نفس العلم النظري كما سيذكره في الجواب الاول نعم لو ثبت  
تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ما قيل ان الرد المذكور غير  
مرضى عند الشارح أيضاً كما سيظهر من تحقيقه عن قريب

[ قوله فالاولى في الجواب الخ ] فيه بحث أما أولاً فلا نه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا تكليف  
في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق وأما ثانياً فلان الموجب للحكم في الاوليات  
تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه أمكن اعتقاد

إيجابياً لم يمكنه بعد تصورها أن يمتد السلب بينهما بخلاف النظري لأن موجه النظر فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يمتد ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر فلا يقبح التكليف به ( وأيضاً ) ان سلنا أن التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور ( فهذا ) الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور ( انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل ) في تحسين الافعال وتقييدها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا \* الشبهة ( الثامنة ) لو أفاد النظر ( العلم فاما ) أن يكون ذلك ( معه أو بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان ) لأن النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعمده ( وكذا الثاني ) باطل أيضاً ( لجواز طر وضد للعلم بعده ) أي بعد النظر بلا مهلة ( كنوم أو موت ) أو غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بعده ( قلنا يفيد بعده بشرط عدم طرو الضد كما أو ما نا اليه عند تحرير المبحث ) حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له \* الشبهة ( التاسعة ) لو أفاد النظر

( قوله فهذا الذي ذكرتموه الخ ) لو بدل قوله فيقبح التكليف به بقولنا فلا يقع التكليف به اندفع هذا الجواب

( قوله لو أفاد النظر العلم الخ ) ولا تجري في افادته الظن لانا نختار الشق الثاني ونقول انه يفيد الظن مع امكان التخلف عنه

( قوله لو أفاد النظر الخ ) تقريره انه لو أفاد النظر في الدليل العلم لكان النظر واقعاً في الدليل

التقيض والقول بأن تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضروري موجب له يتمتع بخلافه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقاً وأما ثالثاً فلان الباء في قول المصنف بالنظر اذ لم يحصل صلة للتكليف بله للسببية يمكن ارجاع كلام المصنف الى هذا الجواب فليتأمل

[ قوله انما يلزم المعتزلة الخ ] لا يذهب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزاً عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظري وحينئذ يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما أورده نظراً الى التقرير السابق حيث بني الكلام فيه على قبح التكليف وقد يقال تجوز التكليف بمثله ممنوع أيضاً انما المجوز هو المعنيان من الثلاثة على ما سيفصل في الالهيات وهو غيرهما

[ قوله الثامنة لو أفاد الخ ] منقوض بافادة الظن المتفق عليها

[ قوله التاسعة لو أفاد الخ ] يمكن أن يقال فيه أيضاً لو صح دليلكم لما أفاد النظر الظن مع ان هذه

الافادة متفق عليها كما مر

العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا ( اذا ) نظرنا و ( استدلالنا بدليل ) كالعلم ( على وجود الصانع ) مثلا ( فوجهه ) أى موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه ( إما ثبوت الصانع ) في نفس الامر ( أو العلم وكلاهما باطل أما الاول فلا أنه يلزم حينئذ من عدم ذلك الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع ) لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجهه المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه عدم أوجد العالم أو لم يوجد ( وأما الثاني فلا أنه يلزم ) حينئذ ( أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا ) اذ المفروض أن موجهه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو أيضاً باطل لان الأدلة أدلة في أنفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها أم لا ( قلنا انه ) أى الدليل الذى نظر فيه واستدل به ( يوجب وجود الصانع أى يستلزمه ) من غير أن يكون محصلا له في الواقع ( ولا

( عبد الحكيم )

وكما كان واقعا فيه فالدليل المنظور فيه موجهه إما نفس المدلول أو العلم به اذ لا يجوز ان لا يوجب شيئا والا لم يكن الدليل دليلا ولا أمرا ثالثا اذ لا تعلق له بالدليل لكن التالى أعنى كون موجهه أحد الامرين باطل لما بينته فالمقدم مثله ثم التردد بين موجب الدليل مبنى على ان الدليل المنظور فيه إما مغاير للنظر في الدليل فيكون موجب أحدهما غير موجب الآخر أو عينه بناء على ان الموجب مجموع النظر والدليل والفرق بمجرد التعبير فيكون موجبهما واحدا وبما حررنا لك اندفع ماتوهم من قبح التردد في الموجب بعد اعتباره في المقدم افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول لانه انما يقبح ذلك التردد في موجب النظر لافى موجب الدليل المنظور فيه ولاجل هذا زاد الشارح قوله لكان واقعا في الدليل وما يتوهم من أنه اذا كان موجب النظر العلم بالمدلول كيف يكون ذلك موجب الدليل أيضاً فانه يلزم توارد الموجبين على شئ واحد

( قوله لان انتفاء الخ ) قيد انتفاء الموجب بالمفيد والموجب بالمستفاد لان انتفاء الموجب الغير المفيد لا يستلزم انتفاء الموجب الغير المستفاد كالملزوم بالنسبة الى اللازم الاعم

( قوله فاذا انتفى اللازم الخ ) على تقدير عدم النظر انتفى الملزوم وهو كون الدليل دليلا

( قوله قلنا انه الخ ) أجاب باختيار الشقين ومبناء أن الدليل المنظور فيه ان لوحظ ذاته مع قطع

النظر عن النظر الواقع فيه فالتحتمل الشق الاول وان لوحظ مع النظر فالتحتمل الشق الثاني

( قوله من غير أن يكون محصلا الخ ) فيه اشارة الى أن الجواب بالترديد بأنكم ان أردتم بالموجب

الحاصل فنختار أن الدليل لا موجب له بهذا المعنى وان أردتم المستلزم فنختار الشق الاول فان الدليل متى وجد وجد المدلول من غير تخالف عنه ولا يلزم من نفيه نفي اللازم لعدم مدخلية في حصوله في نفس الامر



يلزم من نفي الملزوم) الذي لا مدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم أو يوجب العلم به أي) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تفارق الدليل على حال نظر فيه أم لا) وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلاً لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه \* الشبهة (العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علماً) لكونه مطابقاً مستنداً لموجب (وقد يكون جهلاً) لكونه غير مطابق مستنداً الى شبهة أو تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم أنه موجب (سيما عند من يقول الجهل بمائل للعلم فإذا ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً) مستنداً الى شبهة (لا علماً) مستنداً الى موجب حقيقي (قلنا هذا) الذي ذكرتم (انما يلزم المعزلة) القائلين بالتماثل بينهما وأما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبتربتها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبدئية أن اللازم عنه علم لا جهل يخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص) عن هذا الاشكال (بتميز العلم) عن الجهل (بركون النفس اليه) دون الجهل (فان ذلك التميز بالركون) (مع التماثل) بينهما (مشكل) لان حكم التماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى أحدهما دون الآخر (وأيضاً فيلزمهم الكفرة المصرون) على اعتقاد انهم الباطلة الراكون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعزلة أن يتخلصوا عنه بأن التماثلات

( قوله وهذه الحيثية لا تفارق الخ ) فقولكم يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلاً ان أردتم انتفاء دلالة بالفعل فسلم وان أردتم انتفاء دلالة بالقوة فمنوع

( قوله لموجب ) اللام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقاً

( قوله لوجود الخ ) ولا فرق بينهما الا باستناد العلم الى موجب حقيقي واستناد العلم الى موجب اعتقادي وبعبارة أخرى لا فرق بينهما الا بالمطابقة وعدمها ولا شك أن الاطلاع على موجب الحقيقي وعدمه أو المطابقة وعدمها في غاية الخفاء

( قوله سيما عند من يقول الخ ) أي يتماثلها فان الاشتباه في التماثلين أكثر بخلاف الضدين

( قوله فإذا ماذا يؤمننا الخ ) فلا يحصل العلم بأن ما أفاده النظر علم فهذه الشبهة أيضاً تفيد نفي

العلم بكون المفاد علماً لا إفادته العلم

( قوله انما يلزم الخ ) لان الاشتباه انما يقع في الامثال لا في الازداد

( قوله وقيل للمعزلة الخ ) يعني أن الفرق بينهما انما هو بالمطابقة وعدمها فإذا أفاد النظر الصحيح

[ قوله وقيل للمعزلة أن يتخلصوا الخ ] ويمكن أيضاً أن يقولوا الجزم بان اللازم علم لا جهل بواسطة



تختلف بالموارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البديهة أن اللازم هناك علم لا جهل يخالفه في بعض عوارضه \* الطائفة (الثانية) من المنكرين (المهندسون قالوا انه) أي النظر (يفيد العلم في الهندسيات) والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط (دون الالهيات) فانها بعيدة عن الازدهان جداً (والغاية) القصوى (فيها الظن والاخذ بالاحرى والا خلق) بذاته تعالى وصفاته وأفعاله (واحتجوا) على ذلك (بوجهين الاول الحقائق الالهية) من ذاته وصفاته (لا تتصور) لا بالضرورة وهو ظاهر

العلم بالمطابقة حصل التمييز بينهما من غير فرق بين القول بالتماثل وعدمه بدخول المطابقة وعدمها في ماهيتهما وخروجهما عنهما

(قوله قريبة من الافهام) أي تنساق اليها بلا كلفة لكون مبادئ الاول أولية من حيث ذاتها ومن حيث مناسبتها للمطالب

(قوله متسقة منتظمة) في القاموس اتسق انتظم ونظم للأؤلؤ نظماً ألفه وجمعه فانتظم يعني أن تلك المسائل ظاهر تناسب بعضها مع بعض لا يكاد يقع الغلط فيها من هذه الجهة اذا جعلت بعضها مبادئ لبعض

(قوله لا يقع فيها غلط) لكون المبادئ الاول أولية الذات والمناسبة والمبادئ الثواني قطعية الذات يديه المناسبة مترتبة وقد رتب ترتيباً ضرورياً الاستلزام فلا يقع الغلط فيها لا من حيث المادة ولا من حيث الصورة

[قوله بعيدة عن الازدهان الج] تنساق اليها بكلفة ومشقة لاحتياجها الى غاية التجرد عما ألفه الحس والوهم

[قوله لا تتصور] أي يتمتع تصورها بالكنه كما يرشد اليه الدليل والجواب فلا يرد أن الحكم بعدم التصور يستدعي التصور فقيه تناقض

مقدمتين هما ان هذا حاصله عن قطع يقيني وما هو كذلك فعلم إما بالنظر أو بالحس ولا تسلسل في النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر

[قوله الثانية المهندسون] قيل مآل الخلاف بيننا وبينهم الى وجود النظر في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الاعتراف بوجوده في الالهيات قطعاً مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جداً

[قوله لا تتصور لا بالضرورة] هذا إما الزامي أو حكم ظني عندهم والا فقد أفاد النظر العلم في الالهيات بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورهما يستدعي تصورهما فيتناقض الا أن يدعي كفاية التصور بالوجه في الظني دون اليقيني كما سيجيء وأيضاً قوله اما لانه لا شيء من التصورات بنظري

ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالركب ولا تركيب في الحقائق الالهية أو بالرسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه (والتصديق بها فرع التصور) فامتنع التصديق أيضاً (قلنا لانسلم انها لا تتصور بحقائقها قطعاً) لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء أو يكون هناك لازم ينقل الذهن منه الى كنهه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنهه الملزوم أمراً كلياً (وان سلم) أنها لا تتصور بالكنه أصلاً (فيكفي) للتصديق اليقيني

[ قوله والتصديق الخ ] أى التصديق اليقيني بأحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه اذ لو لم يتصور بالكنه جاز أن يكون في ذاتها ما يمنع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بالوجه وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه لو كان اليقيني فرع الصور بالكنه لا يكون الحكم على الحقائق الالهية بأنها لا تتصور يقيناً لانه ليس من الاحكام المخصوصة

[ قوله فامتنع التصديق أيضاً ] ما يظهر من هذا ان قولهم بعدم افادة النظر الصحيح في الالهيات العام لاجل انه لا يمكن العلم بها لامتناع ما يتفرع عليه أعنى التصور بالكنه فما قيل أن خلافهم في الافادة راجع الى الخلاف في تحقق النظر الصحيح في الالهيات وعدمه والا فلا يقول عاقل انه مع تحققة فيها لا يفيد العلم ليس بشئ

[ قوله انها لا تتصور بحقائقها ] أى لا يمكن تصورها كذلك فلا يصح قولكم فامتنع التصديق

[ قوله أمراً كلياً ] أى جارياً في كل لازم ومازوم

( قوله فيكفي الخ ) يعنى التصديق اليقيني منوط بتصور الطرفين على وجهه هو مناط الحكم ويجوز أن يكون ذلك أمراً عارضاً فلا نسلم كون التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه وما توهم من انه يجوز ان يكون في ذاته ما يمنع التصديق الحاصل من التصور بالوجه فدفع بعدم التناهي بين مقتضيات الماهية

لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقاً سيما في البسائط مع انهم قائلون بافادته في غير ما ذكر اللهم الا أن يقال انهم قائلون بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهمة صادقة في بعض المواد وهو ما يكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلى

( قوله ولا تركيب في الحقائق الالهية ) بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء تركيب حقائق صفاته أولا

[ قوله بكنه حقيقته ] وحقائق صفاته ابتداء فاللازم حينئذ عدم جريان النظر في التصورات الالهية لافى التصديقات الالهية التى هي المقصد الاقصى

(تصورها بعارض ما) وهو حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذي ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه أيضاً تصديق متفرع على التصور فيجب أن لا يكون حاصلًا في الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثاني أقرب الاشياء الى الانسان) وأولاهما بأن يكون معلوما له بحقيقته وأحواله (هويته) التي يشير إليها بقوله انا (وانها غير معلومة) لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق بأحوالها من كونها عرضاً أو جوهرًا مجرداً أو جسمانياً منقسماً أو

(قوله لانه أيضاً تصديق الخ) فاذا كان التصديق اليقيني متفرعاً على التصور بالكنه يكون التصديق الظني أيضاً كذلك اذ لا فرق بينهما في ان كلا منهما يستدعي تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم فاذا وجب التصور بالكنه في التصديق اليقيني لجواز ان يكون في ذاتهما ما يمنع ذلك التصديق وجب في التصديق الظني أيضاً لجواز ان يكون في ذاتهما ما يمنع التصديق وقيل الظني لضعفه يجوز ان يكفي فيه التصور بالوجه الذي هو ضعيف بخلاف التصديق اليقيني

(قوله وأولاهما الخ) أي لكونها حاضرة عنده دائماً والعلم ليس الا حضور المدرك عند المدرك وفيه اشارة الى ان المراد الاقرب ادراكاً لا ذاتاً

(قوله فانه بديهي لا خلاف فيه) اذ كل أحد يعلم بانه موجود حق الصياني والمجانين وهذا التصديق ليس بالأحوال المخصوصة حق يستدعي تصوره بالكنه فلا يرد انه اذا كان التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه عندهم كيف يقولون بحصول هذا التصديق مع عدم التصور بالكنه

[قوله ثم هذا يلزمكم في الظن] لهم أن يقولوا التصور بالوجه يكفي في الظن دون الجزم والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح أن يكون مبنيًا على تصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا يلزم في الجزم أيضاً التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور أولاً

(قوله الثاني أقرب الاشياء الخ) ينبغي أن يقيدوا الاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتساق والقرب من الاوهام كيلا ينقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كانت أقر ببتها في المدركة واذ لا يلزم من أقر ببتها اتصالاً أقر ببتها ادراكاً الا يرى ان القوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم

(قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه) فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كاتيين من دليلهم الاول واذا لم تكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد اللهم الا أن يبنى الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندهم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فرادهم بقوله فانه بديهي لا خلاف فيه انه بديهي عندهم لا خلاف فيه بينكم

غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها ( اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها ) مع تلك الكثرة ( الجزم بشئ من الاقوال المختلفة ) المتنافية ( التي ذكرت فيها ) في تلك الهوية ( كما ستقف عليها ) على تلك الاقوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها أقوالاً متناقضة ( واذا كان أقرب الاشياء اليه كذلك ) أى بحيث لا يفيد النظر فيه علماً ( فما ظنك بأبعدها ) عنه وافادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما ترى ( قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة له ) أصلاً ( وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر ) أى على عسر معرفتها ( وأما الامتناع ) أي امتناع معرفتها أو عدمها ( فلا ) تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحاً لا يفيد علماً بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جداً فيكون ذلك في الالهيات أشكل ولا نزاع فيه \* الطائفة ( الثالثة ) الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم ) يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا ( وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم ) ولا بد منه ( ان علم بقوله ) أى اخباره بصدقه في أقواله ( لزم الدور ) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها

( قوله النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله ) الباء بمعنى في كما صرح به الشارح فيما بعد متعلق بالنظر أي النظر في تحصيل معرفته تعالى أو لاجل معرفته تعالى لا يفيد العلم وان كان يفيد الظن فتفيد العلم ضروري فن قال ان لفظ العلم مقمّم والحق في العبارة لا يفيد معرفة الله تعالى فقد أقمّم نفسه ( قوله لان اخباره الخ ) وذلك لان الاستدلال منحصّر في الاقسام الثلاثة على ما سيجيء والمفيد منها

( قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم ) الظاهر ان لفظ العلم مقمّم والحق في العبارة أن يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكأنه أراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بأن يكون مبادئ أيضاً تأمل ( قوم لزم الدور ) ان قلت يجوز أن يعلم صدقه بقوله الخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يده أو الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة في يده والا فيجوز الكذب من السحرة وأصحاب الاستدراج فحيث لزم الدور لان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو استفدنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا حمل الابهرى في شرحه قول المصنف لزم الدور وكأن الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا أن يدعي بداهة علم صدق قوله الخصوص وان ما ذكره بيان لميته وأياما كان فالدور لازم

حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار ( وان علم ) صدقه فيما يخبر عن الله تعالى ( بالعقل ففيه كفاية ) في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم ( واجيب ) عن هذا الوجه ( بأنه قد يشارك العقل قوله ) في العلم بصدقه ( بأن يضع ) المعلم ( مقدمات يعلم ) بالعقل ( منها صدقه ) فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معا فلا دور ولا كفاية \* الوجه ( الثاني لولم يكن العقل ) في معرفته تعالى ( لاحتاج المعلم ) فيها ( الى معلم آخر ويتسلسل وأجيب ) عنه ( بأنه قد يكفي عقله ) لكونه مؤيداً من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته ( دون عقل غيره أو ينتهي الى الوحي ) أي ان سلم احتياجه الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي ( والمعتمد ) في الرد عليهم ( دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة ) القطعية ( المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة ) للنتيجة ( استلزاما ضروريا ) كما في الاقيسة الكاملة ( حصل له المعرفة قطعاً ) كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك

اليقين هو الاستدلال بحال الكلي على حال الجزئي فالعلم بصدقه في هذا الجزئي انما يحصل من العلم بصدقه في جميع الاخبار

( قوله وان علم صدقه بالعقل ) بان كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمعجزة والكرامة أو أحواله الدالة على صدقه

( قوله ففيه كفاية الخ ) لان العلم بصدق الخبر فيما أخبر به هو العلم بصدق ما أخبر به فاذا كفي نظر العقل في معرفة صدق المعلم كفي في معرفة صدق ما أخبر به فلا يرد ما توهم من ان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها ( قوله بأنه قد يشارك الخ ) جواب باختصار الشق الثالث

( قوله الذي يعلم الاشياء بالوحي ) فهو يعلم المعارف الالهية بطريق الضرورة من غير احتياج الى معلم آخر ( قوله كما في الاقيسة الكاملة ) وهي التي لا تحتاج في الانتاج الى قياس آخر وهو الشكل الاول والقياس الاستثنائي المتصل

( قوله مكابرة ) كيف وذلك العلم حاصل لنا مع الغفلة عن المعلم والتعليم

( قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية ) فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقاً صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه بما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال

معلم كان الامر أسهل ( وهذا ) المعتمد ( إنما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم )  
 بلا معلم في معرفة الله تعالى ( وإما من قال ) انه يفيد فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته  
 تستلزم العلم بنتائجها لكن ( العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة ) في الآخرة ولا  
 يكمل به الايمان في الدنيا ( كما أخذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان ) ألا ترى الى قوله  
 صلى الله عليه وسلم أمر أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع أن كثيراً منهم كانوا  
 يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم ( لم يرد عليه ذلك ) المعتمد  
 الذي ذكرناه ( وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم ) من هذه الامة ( على ) حصول ( النجاة )  
 بالمعرفة الحاصلة بلا معلم ( والآيات الآمرة بالنظر ) في معرفة الله سبحانه ( متكررة )  
 متكررة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم ( فدللت دلالة ظاهرة  
 على أن التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم ) لهم ( أى  
 للملاحدة ) ( وجهان الاول أنه كثر الخلاف ) بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو  
 كان العقل ( باستعمال النظر ) كافياً فيها ( لما كان ) الامر ( كذلك ) بل كانت العقلاء

( قوله ألا ترى الخ ) هذا التنوير على تقدير ان يراد من لا اله الا الله معناه أعنى التوحيد أى حتى  
 يأخذوا التوحيد مئى وأما على تقدير ان يكون المراد منه تمام الكلمة بان يراد لا اله الا الله الى آخره  
 أو يجعل لا اله الا الله علماً لتمام الكلمة فلا تنوير كما لا يخفى

( قوله وطريق الرد عليه الخ ) هذا انما يتم اذا كان الخصم معترفا بالاجماع الا ان يراد الرد على سبيل  
 التحقيق دون الالتزام

( قوله فدللت دلالة ظاهرة الخ ) فيه ان الآيات الآمرة انما علم من طريق التعليم من النبي فيكون  
 العقل مفيداً للعلم بمشاركة المعلم فتدبر

( قوله حتى يقولوا لا اله الا الله ) قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك  
 في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله فاكنتي  
 ببعض لظهور حينئذ لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم أخذهم التوحيد منه وقيل أخذه  
 والقول به من حيث انه متلقى منه عليه السلام يدل على تصديقه في جميع مأمربه فلمنا انتهى المقاتلة به  
 ( قوله وطريق الرد عليه الخ ) وقد يرد أيضاً بان ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماماً  
 ومرشداً الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام يحدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف  
 النجاة على متابعتة والاعتراف بامامته



الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة ( قلنا ) ذلك ( الخلاف ) انما وقع ( لكون بعض تلك الانظار ) الصادرة عنهم ( فاسدة ) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا ( فان المفيد للعلم ) عندنا ( انما هو النظر الصحيح ) لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم ( الثانى ترى الناس محتاجين ) الى معلم ( في العلوم الضعيفة ) التى يكتفى فيها بأدنى نظر ( كالنحو والصرف ) والعروض ( لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف ) لا يحتاجون اليه ( في العلوم المويضة التى هي أبعد العلوم عن الحس والطبع ) مع أن المطلوب فيها اليقين ( قلنا الاحتياج ) الى المعلم ( بمعنى السر ) أى عسر حصول المعرفة بدونه ( مسلم ) وما ذكرتم يدل عليه ( وأما بمعنى الامتناع فلا ) نسلمه ولا يفيد كلامكم ( المقصد الرابع ) في كيفية افادة النظر ( الصحيح للعلم ) بالمنظور فيه ( والمذاهب التى يعتمد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ) أبي الحسن الاشعرى ( انه ) أى حصول العلم عقيب النظر ( بالعادة ) وانما ذهب الى ذلك ( بناء على أن جميع الممكنات مستندة ) عنده ( الى الله سبحانه ابتداء ) بلا واسطة ( و ) على

( قوله الاحتياج الى المعلم ) أى في العلوم الضعيفة

( قوله فلا نسلمه ) كيف وأول من استخرجها استخرجها بالفكر فقط

( قوله بالمنظور فيه ) أى لاجله

( قوله والمذاهب التى يعتمد بها ) احتراز عما سبكه بقوله وهما مذهب آخر الخ اسكن قل في

شرح المقاصد عن الامام الغزالى أنه مذهب أكثر أصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض

( قوله أى بلا واسطة ) في الاستناد بأن يستند شئ منها الى غيره تعالى ويستند ذلك الغير الى ذاته

تعالى وهذا انتهى كون النظر موجداً للعلم وبكونه قادراً مختاراً أى ان شاء فعل وان شاء ترك من غير

لزوم أحد الطرفين انتهى الاعداد وبعدم العلاقة بوجه بأن لا يتوقف صدور شئ على شئ انتهى التوليد ولو

فسر الاستناد بلا واسطة بعدم مدخلية شئ في آخر يكون هذا الاصل كافياً في كونه بطريق العادة اذ

( قوله بالعادة ) قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول

الجهل عقيب النظر الصحيح والعلوم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة

والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلوم عقيب النظر الفاسد لا ينافى عدم وقوعه كما

لا ينافى جواز التكليف بالحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان على الادلة الصحيحة كما لا يوجب

ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور

( قوله وعلى انه تعالى قادر مختار ) أراد بالاختيار هنا الاختيار المطلق وهو الذى ليس فى موصوفه

( أنه تعالى قادر مختار ) فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه أيضاً ( ولا علاقة )  
 بوجه ( بين الحوادث ) المتعاقبة ( الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالحراق  
 عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء ) فليس للماسة والشرب مدخل في وجود  
 الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد المماسمة بدون الاحراق  
 وأن يوجد الاحراق بدون المماسمة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تسكرر صدور فعل منه  
 وكان دائماً أو أكثرها يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر أو تسكرر قليلاً فهو خارق

في الاعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر ويكون قوله وعلى أنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين  
 الحوادث المتعاقبة مستدركا

[ قوله فلا يجب عنه صدور شيء ] أي نظراً الى ذاته فلا ينافي وجوبه بتوسط الاختيار

[ قوله ولا يجب عليه ] نظراً الى ذاته فلا ينافي وجوبه عليه ولزومه إياه بواسطة الوعد

[ قوله ولا علاقة الخ ] عطف على قوله قادر مختار ولم يعد كلمة على ههنا اشارة الى كمال المناسبة  
 بينهما فان عدم العلاقة يفيد كونه قادراً على كل واحد بلا واسطة بخلاف ما اذا وجدت العلاقة فانه حينئذ  
 تكون القدرة على الموقوف بواسطة القدرة على الموقوف عليه

[ قوله وكان دائماً أو أكثرها الخ ] اكتفى في شرح التجريد الجديد في كونه عادياً بمجرد التكرار  
 والحق ما ذكره الشارح

( قوله واذا لم يتكرر ) أي لم ينصف بالتكرار في حال صدوره بأن لم يسبقه مثل فلا ينافي تكراره  
 بصدوره مرة ثانية كونه خارقاً للعادة فلا يرد ان معجزات الانبياء عليهم السلام قد تكررت صدورها  
 كاحياء الموتى وبراء الاكهم والابرص وانقلاب العصا حية مع انها خوارق للعادة والمراد عدم التكرار  
 من حيث خصوصه والاجميع المعجزات عادية تجري عادته تعالى بخلق المعجزات على أيدي الانبياء عليهم  
 السلام تصديقاً لهم بقي ههنا شيء وهو انه انما يتم ذلك اذا ثبت عدم اشتراك معجزة واحدة أو كرامة  
 واحدة بين نبيين أو وليين في زمانين وهو وان أمكن ادعاؤه في المعجزة لا يمكن ادعاؤه في الكرامة  
 الا أن يقال ليس كل كرامة خارقاً للعادة فان شفاء المريض بالدعاء كرامة وليس بخارق للعادة لانه جرى  
 عادته تعالى بقبول دعاء العلماء وجعله سبباً للملاجابة

( قوله فهو خارق للعادة أو نادر ) نشر على ترتيب اللف

شائية وجوب لاعنه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه أيضاً وأراد به في آخر المقصد مالا  
 وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشائع والاقرب أن يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة  
 التحسين والتقييح

للعادة أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم أو أكثرى فيكون عادياً  
 (الثنائي مذهب المعتزلة أنه أي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه إما بالمباشرة وإما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد والمفتاح) فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلاهما صادران عنه الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة) أي بلا توسط فعل آخر منه (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالمنظور فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في إبطال قاعدة التوليد (واعلم أن تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فمقاس الأصحاب ابتداء النظر بالتذكر

[قوله أو أكثرى] ذكره لجرد دفع لججاج الخصم على تقدير الاكتفاء على الدوام بأن يقول لا نسلم دوامه وإنما يثبت ذلك لو علم عدم تخلف العلم عن النظر الصحيح في صورة من الصور ودونه خرب القتاد فلا يلزم تحقق الأكثرية ولذا اكتفى في شرح التجريد الجديد على الدوام وتجويز كونه أكثرى لا ينافي الكلية التي ادعيناها وهي أن كل نظر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم يفيد العلم بالمنظور فيه لأن المراد يفيد العلم دائماً أو أكثرى والحمول المقيد بالترديد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فانه قد زل فيه الأقدام

[قوله أن يوجب فعل النخ] المراد بالفعل في الموضوعين الأثر لا التأثير بدليل تمثيلهم للتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات [قوله لفاعله] متعلق بيوجب واحتز به عن المطاوع نحو كسره فانكسر فإن فيه إيجاب فعل فعلاً آخر لكن ليس ذلك لفاعله

(قوله وهو دائم أو أكثرى) اعتبار الأكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة أو النوم أو الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التي ادعيناها في إفادة النظر الصحيح كما ظن وأما اعتبار الدوام فبالنظر إلى أن يراد العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه منافي للعلم وقيل قوله أو أكثرى تنزلي أي فلا أقل منه أو بالنسبة إلى البليد المتناهي كما أشار إليه في شرح المطالع

(قوله فعل لفاعله فعلاً آخر) أراد بالفعل الأثر الحاصل من القادر أعم من أن يكون بواسطة أو لا بها لأنفس التأثير فلا يرد أن العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة (قوله فمقاس الأصحاب النخ) اعترض عليه بأن هذا لا يفيد اليقين لكونه عائداً إلى القياس الشرعي

وسيشير إليه الشارح

إلزاماً لهم) حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقاً فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك (اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا) أي المعتبرة (بأننا إنما قلنا بعدم توليد التذكر لعلّة فارقة) لا توجد في ابتداء النظر (هي عدم مقدورية التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولداً للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضاً من أفعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح (فان صح) ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (بطل القياس) الفقهى الذى ذكرتموه لان العلة غير مشتركة (والا)

[ قوله النظر المعاد الخ ] المطابق لما سبق النظر المتذكر الا أنه أورد لفظ المعاد ترويحاً للقياس بأنه هو النظر المبتدأ لا فرق بينهما الا باعتبار الوقوع في الوقت الاول والثاني ومن المعلوم أن الوقت لا دخل له فيكونان متساويين في عدم التوليد

[ قوله اذ لا فرق الخ ] لان ما يعود اليه الاستلزام الصحة من حيث المادة والصورة وهي متحدة فيهما (قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أي المعارف التي حصلت بالنظر يسقط التكليف بها حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل الله كذا أفاده الشارح في مباحث التوليد فلا يكون الايمان بها فرضاً دائماً بعد حصولها ولانها بعد حصولها اما ضرورية فتكون غير مقدورة واما نظرية وليس الموجب لها ابتداء النظر لانه مشروط بعدم حصول العلم فالموجب لها تذكره والمفروض أنه فعل الله تعالى فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى أيضاً فلا يكون مكلفاً به وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل من أنه إنما يلزم الارتفاع اذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا أو غير حاصلة الا بالتذكر وما قيل من أننا لانسلم بطلان اللازم اذ التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف المعارف تكليف بتحصيل الحاصل

[ قوله بطلان القياس الفقهى ] فيه اشارة الى أنه على تقدير تمامه قياس فقهى لا يفيد اليقين

[ قوله لان العلة غير مشتركة ] لان ابتداء النظر مقدور

( قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية ) أي لا تبقى واجبة بمعنى أن لا يكون مأموراً بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف المعارف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان المعارف لا يكلف انه لا يتجدد له الامر والاجاب لان معلومه يخرج عن كونه مأموراً به وعلى هذا يندفع أيضاً ما يقال من ان الارتفاع إنما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل

أى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (منعنا الحكم) الذي هو التوليد (والزمننا التوليد ثمة) أى فى التذكر فان أبا هاشم صرح بأن التذكر السامح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله (والحاصل انه) أى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصل (والخصم فيه بين منع) وجود (الجامع) فى الفرع (ومنع) وجود (الحكم) فى الاصل فانه يقول عدم التوليد فى التذكر معطل عندى بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منعنا عدم توليده (وأيضاً) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا (التذكر) انما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر لثلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد

( قوله والذي يفعله العبد الخ ) أى التذكر الذى يفعله العبد فقد صرح بان التذكر المقدور مولد للعلم أى لتذكره

( قوله مركب الاصل ) القياس المركب ما يستغنى القاييس فيه عن اثبات الحكم فى الاصل لاعتراض الخصم به مع ان الخصم يمنع كون الحكم فيه معللاً بعلة المستدل اما بمنع عليتها أو بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل أى الحكم لاجتماع قياسين على ثبوته والثانى مركب الوصف

( قوله والخصم فيه بين الخ ) أى الخصم فى الجواب دائر بين هذين الامرين

( قوله جواب آخر الخ ) فى الجواب الاول منع اعلية علة المستدل أعنى كونه نظراً صحيحاً بابتداء علة أخرى أعنى عدم المقدورية والثانى منع اعليتها استقلالا بابتداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل وما قيل ان لزوم تحصيل الحاصل انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه وليس بشئ لانه

[ قوله قياس مركب ] القياس المركب قياس يستغنى القاييس فيه عن اثبات حكم الاصل بموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعاً لكون الحكم فيه معللاً بعلة المستدل اما بمنع عليتها أو بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثانى مركب الوصف والتفصيل مذكور فى كتب الاصول

[ قوله لثلا يلزم تحصيل الحاصل ] قيل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح فى الالهيات بأن المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً والحق ان المنظور فيه ان كان معلوماً مشاهداً للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوماً غير مشاهد فهو يفيد تذكره وان صار لسياً ملسياً فهو يستلزم العلم به فتأمل

ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال (الثالث مذهب الحكماء أنه بسبيل الاعداد فان المبدأ) الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم (عام الفيض ويتوقف حصول الفيض) منه (على استعداد خاص يستدعيه) أي ذلك الفيض (والاختلاف) في الفيض إنما هو (بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن) اعداداً تاماً (والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوباً) أي لزوماً عقلياً (وهنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو أنه) يعني العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقيب عقل (غير متولد منه) قيل أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالوا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بأن مرادهما الوجوب العادي دون العقلي (اما وجوبه) عقلاً (فلأننا نعلم ضرورة) وبديهية (أن من علم أن العالم متغير وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع أن لا يعلم أن العالم حادث) وهذا الاستدلال جار في سائر الأشكال والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها (وأما انه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات) والحوادث (الى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدره العبد

على تقدير الغفلة عن المنظور فيه اللازم تذكر العلم لا العلم ولذا صرح الشارح في الالهيات بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه أيضاً

( قوله فان المبدأ الذي الخ ) وهو العقل الفعال أو الواجب تعالى بتوسط سلسلة العقول  
( قوله امتنع ان لا يعلم الخ ) ضرورة اندراج الاصغر في الاوسط والاوسط في الاكبر  
( قوله وهذا الاستدلال الخ ) فلا يرد ان الاستدلال المذكور انما يجري في الشكل الاول فقط  
( قوله واقعا بقدرته ) ابتداء لا تولداً من شئ

( قوله لا بقدره العبد ) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه فلا يكون النظر مولداً له فتدبر  
فانه قد زل فيه أقدام

[ قوله اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها ] فيه ايها الى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل بـ يلزم من العلم به العلم بشئ آخر بما عدا الشكل الاول فتأمل

( قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدره العبد الخ ) هذا يدل على ان مراد الامام في التوليد من فعل العبد لا في التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدره العبد لا ينافي تولده من النظر الذي هو فعل الله تعالى عنده أيضاً فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام غير متولد من



( وهذا ) المذهب ( لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ) ابتداء ( وكونه قادراً مختاراً )  
وانه ( ومع القول بأنه ) ( لا يجب على الله شيء ) اذ لا وجوب عن الله ) كما تزعمه الحكماء  
القائلون بأنه موجب لا مختار ( ولا ) وجوب ( عليه ) أيضاً كما تزعمه المعتزلة وانما يصح إذا

( قوله لا يصح مع القول الخ ) لان القول بالاستناد ابتداء ينفي لزوم العلم من النظر بان يكون  
علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم المعلول للعلة والقول بكونه تعالى مختاراً أى يصح منه الفعل والترك  
بالنسبة الى كل مقدور ينفي لزوم العلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط أحدهما بالآخر بحيث  
يتمتع بالتخلف فلا لزوم من النظر ولا للنظر فالتنفي اللزوم بينهما وبما ذكرنا اندفع الجواب الذي ذكر  
في شرح المقاصد من ان وجوب الاثر كالعلم مثلاً بمعنى امتناع انفكاكه عن أثر آخر كالنظر لا ينافي  
كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم  
انما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه أصلاً

( قوله بأنه لا يجب على الله شيء ) لا من ذاته ولا من غيره وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المصطلح  
المذكور ولذا فرعه الشارح فيما سبق على كونه مختاراً ذكره ليظهر ان منافاة كونه مختاراً لوجوب العلم  
بعد النظر بمعنى اللزوم العقلي لمنافاته اللازمه

( قوله اذ لا وجوب الخ ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقاً بانتفاء فرديه المنحصر فيهما فلا  
مصادرة وليس دليلاً لقوله لا يصح مع القول الخ أما أولاً فلانه بعد ملاحظة الاستناد ابتداء وكونه  
مختاراً لا يحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور الى دليل وأما ثانياً فلانه لا ينفي الوجوب من النظر  
وانما ينفي الوجوب له كما عرفت فلا يتم التقريب

( قوله كما تزعمه المعتزلة ) بناء على القول بالحسن والقبح العقليين

( قوله وانما يصح الخ ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء اذ كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالهـ في  
المذكور مما اتفق عليه أهل السنة بخلاف الاستناد ابتداء فانه قول بعض الأشعرية على ما صرح به  
في شرح المقاصد

فعل العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبها واقماً بقدرته لا بقدره العبد لكان أظهر  
( قوله اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه ) ليس تعليلاً لكونه تعالى قادراً مختاراً وانه لا يجب  
عليه تعالى شيء والا لزم المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لان هذا المذهب لا يصح مع القول بأنه تعالى  
قادر مختار وانه لا يجب عليه شيء والتقريب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب قاناً  
عنه وإما عليه

[ قوله وانما يصح إذا حذف قيد الابتداء الخ ] انما اختار في صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء  
بل حصر الصحة فيه فلم يذكر حذف أحد القيدين الباقيين مع انه ذكر أولاً انه لا يصح مع القول

حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلاً فيكون بعضها متولداً عن بعض وإن كان الكل واقعاً بقدرته كما تقول المعتزلة في أفعال المباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب إذ يمكنه أن يفعله بإيجاد ما ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الأشعري وحينئذ يقال النظر صادر بإيجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه ﴿ المقصد الخامس ﴾ شرط النظر (أما مطلقاً) سواء كان صحيحاً أو فاسداً (فبعد الحياة أمران الأول) وجودي وهو (وجود العقل) الذي هو مناط التكليف (وسياق تفسيره الثاني) عدي وهو (عدم ضده) أي ضد النظر وهو ما ينافيه

( قوله لبعض آثاره مدخل ) أي في التأثير بأن يكون علة موجبة له

( قوله ووجوب الخ ) يعني أنه قادر مختار فيه بواسطة ما يوجبه وإن لم يكن مختاراً فيه ابتداء

( قوله شرط النظر ) أي في إفادة العلم بالمطلوب فلا يرد على الحصر شروط تحققها كالمعلومات والمطلوب والمحل والعقل والزمان والمكان وبما حررنا اندفع الشكوك التي أوردتها بعض الناظرين على قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وأما العلم بوجه آخر فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب به كما لا يخفى

بالأمور الثلاثة بناء على أن القول باستناد الجميع إليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد هنا يستلزم القول بأنه قادر مختار كما يشير إليه الشارح في بحث القدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لأن هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقييح وهذه القاعدة تفضي إلى القول باستناد بعض الأشياء إليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة لحذف كل من القيدين الآخرين يستلزم حذف قيد الابتداء وبما ينبغي أن يعلم أنه أراد هنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه أن لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلاً كما هو مذهب الشيخ وغيره من أهل السنة لا أن يكون تعالى هو الموجد ابتداء أي من غير واسطة إيجاد شيء آخر بأن يكون الله تعالى موجداً لشيء وذلك الشيء موجداً لآخر فيكون الله تعالى موجداً لذلك الآخر بتوسط الشيء الأول كما ذهب إليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع أيضاً اعتراض بعض الأفاضل بأن ما ذكر من المذهب يصح وإن لم يحذف قيد الابتداء بناء على أن معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الأخير فلا ينافي القول بالتوليد

( قوله شرط النظر أما مطلقاً فبعد الحياة أمران ) أراد شرط النظر من حيث أنه نظر لا من حيث أنه حركة في الكيف فإنه يحتاج من الحيثية الأخيرة إلى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل

(فنه) ما هو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد الادراك) مطلقاً من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك (ومنه) ما هو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وهو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب وأما العلم به من وجه فلا بد منه ليتمكن طلبه (والجهل المركب به) أغنى الجزم به على خلاف ما هو عليه (اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه) أما صاحب الاول فلا امتناع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثاني فلا أنه جازم بكونه عالماً وذلك ينمعه من الالزام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه منافي للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم (فان قلت) ان كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافياً له (فما ذا تقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر) اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين (قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني) يعني أن المقصود بالنظر هنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة

(قوله اجتماع المتنافيين) وما العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند إقامة الدليل الثاني

(قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب) قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاسلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصل لا يحصل ثانياً والجواب ان مطلوباً معيناً اذا كان حاصل لا يمكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل مطلق موجود في ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل المطلوب آخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا يتأتى فيه ما ذكر

[قوله وأما العلم به بوجه آخر الخ] قيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاسلة عنده أو ملقاة اليه ورتبها فأدته الى المطلوب وأنت خبير بان هذا لا يتأتى على رأي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فائدة فان النظر فعل اختياري لا بد لفاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المطلوب بوجه فان قلت لا يتعين ذلك قلت الكلام في النظر المتعارف

(قوله والجهل المركب به) فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الثاني بمعرفة وجه دلالة جاز أن يطلب الجاهل جهلاً مركباً بمعرفة وجه دلالة مقدمات يقيلية مخزونة عنده فيحصل اليقين فامعنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بما يطلب بهذا النظر بالذات ولا جهل مركباً فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور قيل ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاسلة عنده أو ملقاة اليه ورتبها غافلاً عن خصوصية ما تؤدي اليه فأدته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت اندفاعه مما سبق فليتأمل

بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه ( وهو ) أى هذا الوجه ( غير معلوم ) فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلًا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه وأما عدم الظن به على ما هو عليه أو على خلافه فليس شرطاً له ( وأما ) الشرط ( للنظر الصحيح ) على الخصوص ( فأمر ان الاول أن يكون ) النظر ( في الدليل ) وستعرفه ( دون الشبهة ) وهي التي تشبه الدليل وليست به ( الثاني أن يكون ) النظر في الدليل ( من جهة دلالاته ) على المدلول وهي أمر ثابت للدليل ينقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحديث أو الامكان للعالم ( فان النظر في الدليل لا من جهة دلالاته لا ينفع ) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار أجنبى منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره

( قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ ) أى المقصود بالنظر الثاني هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة الدليل الثاني عليه لا العلم بنفسها وليس المراد أن المقصود هو العلم بوجه الدلالة على ما وهم حتى يرد ان الدليل انما هو لافادة العلم بالنتيجة لا افادة العلم بوجه الدلالة وان كان لازماً له ( قوله وهو أى هذا الوجه غير معلوم ) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لا يكون معلوماً ( قوله العلم بالمنظور فيه ) أى من حيث ذاته لا من هذه الحثية ( قوله فليس شرطاً له ) أى العلم بالمنظور فيه بل هو شرط للنظر الذى يطلب به الظن بالمنظور فيه على اختلاف درجاته ( قوله الأول الخ ) الشرط الثاني مفعول عن الأول الا انه حاول التفصيل فلهذا اعتبر كل واحد شرطاً برأسه

( قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ ) ولا يرد ان النتيجة ليست ذلك لان المطلوب لا يختص بمجرد ما بل اذا اشتمل على ما يمكن أن يكون مقصوداً كفى فانه كما تفاد تفاد لوازمها وقديقال الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بأن يعرض شبهة فيه فتأمل ( قوله فليس شرطاً له ) هذا اذا كان المطلوب العلم وأما اذا كان المطلوب الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط وبالجمله درجات الظنون متفاوتة والشرط أن لا يكون مافى درجة المطلوب أو أقوى منه حاصلًا

( قوله الثاني أن يكون النظر في الدليل ) قيل اشتراط هذا الامر الثاني يعني عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وأمره هين

أو كبره وطوله أو قصره (المقصد السادس) النظر (في معرفة الله تعالى) أي لأجل تحصيلها (واجب اجماعاً) منا ومن المعتزلة وأما معرفته تعالى فواجبة اجماعاً من الأمة (واختلف في طريق ثبوته) أي ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) يمتنى طريق الثبوت (عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل أما أصحابنا فلمهم) في إثبات وجوب النظر المؤدى إلى المعرفة (مسلكان الأول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها) فقد أمر بالنظر في دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل لمن لا كها) أي مضعها (بين لحية) أي جانبي فيه (ولم يتفكر فيها) فقد أوعذ بترك التفكير في دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا)

(قوله واختلف في طريق ثبوته) لما لم يكن الاجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا والاجماع لا بد له من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى فلا يرد انه بعد ثبوت الاجماع على وجوب النظر لا حاجة في ذلك الى ان يتمك بدليل آخر (قوله في دليل الصانع وصفاته) لتحصيل المعرفة بهما

(قوله واجب اجماعاً منا ومن المعتزلة الخ) فان قلت الثمانية من المعتزلة قالوا بضرورة المعارف كلها فكيف حكم بتحقيق الاجماع منهم في وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورة معنى الاضطرارية يعني ان المعارف ليست فعلاً اختيارياً مباشراً للعبد ولهذا قال المعرفة متولدة من النظر كما سيجي في خاتمة الكتاب

(قوله أما أصحابنا فلمهم مسلكان) فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافياً في إثبات وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى اللهم الا أن يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكمه وبمجرد اجماعنا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه تحقيق الاجماع المذكور بعد قول اصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز أن يتمسكوا لذلك القول بالاجماع والإدار

(قوله نحو قوله تعالى قل انظروا) الآية فان قلت المفهوم وجوب النظر في مصنوعاته والفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت المراد من الآية ايجاب التفكير في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرحوا به

المسلك ( لا يخرج عن كونه ظنيا ) غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد ( و ) المسلك ( الثاني وهو المعتمد ) في اثبات وجوب النظر ( ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا ) من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله ولكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي ( وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب ) المطلق الا به ( فهو واجب ) كوجوبه ( وعليه اشكالات الاول ) أن وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها

( قوله غير قطعي الدلالة ) على المطلوب أما لشبهة في المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب أو لشبهة في السند كما في خبر الآحاد

( قوله قد يحصل بالتقليد ) كما قد يحصل بالدليل الظني وما قالوا من ان التقليد خارج عن العلم بقيد الثبات فالمراد به التقليد الجازم بقربة خروج الظن من أي طريق كان بقيد الجزم ( قوله كوجوبه ) أي ان عيناً فعيناً وان كفاية فكفاية ( قوله يتوقف على امكانها ) اذ لا تكليف بالمتنع

( قوله وليس امكانها الخ ) يريد انها لو كانت ممكنة فالامكان لكونه نسبة بين الشيء ووجوده يكون بالنسبة الى كونها وحصولها في الذهن وليس بالنسبة الى كونه بطريق الضرورة لان الانسان لو خلى من

( قوله غير قطعي الدلالة ) لو ضم اليه قوله أو المدلول لكان أظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقاً انما يتم اذا كانت الظنية في المتن مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر ( قوله ولان العلم الخ ) وأيضاً الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهراً واعلم ان الظني ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله وذلك قد يحصل الخ ظاهر وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم الثابت لا الجزم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوي وأما حمل الظن على ما يقابل اليقين فلفظ الغالب آب عنه كما هو الظاهر

( قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية ) والا لما صح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعاً وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد وأما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلى الخ فقد يعترض عليه بان الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهنة عليها فيرد عليه المنع بانا وان لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن أيضاً قلت الضرورى قد يتوقف على شيء لا يحصل للبعض وان جاز حصوله

ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوء من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلاً والضرورى لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا ( امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقاً ) أى فى الجملة ( وفى الالهيات ) خاصة ( وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه ) أى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة ( قلنا وقد مر ) أيضاً ( الجواب عنه ) أى عن ذلك الاشكال ( الثانى ) انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعاً لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وأمره وهو غير ممكن اذ ( ايجاب المعرفة اما للعارف ) به تعالى ( وهو تحصيل الحاصل ) أى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع ( أو لغيره وهو تكليف الغافل ) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو أيضاً باطل ( قلنا ) المقدمة ( الثانية )

النظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك أى بكونها ضرورية أى حاصلة فى الذهن بدون نظر والضرورى لا يكون كذلك أى لا يجد الانسان من نفسه العلم به بعد الالتفات والا لجاز أن يكون لنا علوم ضرورية لا نعلمها وبما حردنا ظهر ان الاعتراض على ما ذكره الشارح بان الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهن عليها فيرد المنع عليه باننا لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الأشخاص يجده ليس بشئ ملشؤه سوء الفهم وما قيل فى بيان ان ليس امكانها باعتبار كونها ضرورية من انه لو كان كذلك لما صح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به اجماعاً ففيه ان مقصود المعتراض عدم امكان المعرفة فى نفس الأمر ليتفرع عليه عدم وجوبه فى نفس الأمر وعلى هذا التقرير يكون الزامياً

( قوله بل باعتبار الخ ) أى بل يكون امكانها باعتبار كونها مستفادة من النظر

( قوله وفيها بلا معلم ) لان الكلام على تقدير كون امكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلالاً كيلا يكون التكليف بالمعرفة تكليفاً بما لا يطاق واذا كان امكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعونة التعليم يكون حصولها موقوفاً على فعل الغير فلا يكون اختيارياً

( قوله وفيها بلا معلم ) فيه تأمل لجواز المعرفة بافادة النظر المجامع للتعليم فتفرع امكانها على افادة النظر العلم فى الالهيات بلا معلم ممنوع لا يقال المدعى ان المعرفة بلا معلم واجب فينشد بظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام يأباه أما أولاً فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجاباً لعمده وأما ثانياً فلان قوله فى جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم أو بدونه



القائلة بأن تكليف غير العارف باطل لكونه غافل ( ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه )  
وتصوره ( لا العلم ) والتصديق ( به كما مر ) من أن الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له  
انك مكلف لا من يعلم أنه مكلف ( الثالث ) سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعاً لكن  
لا نسلم وقوعه ( قولكم أجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع ) منهم على وجوبها ( عادة  
كلى ) أى كالاجماع منهم على ( أكل طعام ) واحد ( و ) على ( كلمة ) واحدة ( في آن )  
واحد ( قلنا يجوز ) يجوز الاجماع منهم ( فيما يوجد ) فيه ( أمر جامع ) لهم ( عليه ) كوجوب  
المعرفة مثلاً ثم بين الجامع بقوله ( من توفر الدواعي ) الى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها  
( وقيام الدليل ) الظاهر على ذلك المجمع عليه ( وما ذكرتم ) من الاجماع على طعام واحد  
أو كلمة واحدة ( لا جامع ) لهم عليه ( بل شهواتهم بحسب أمزجتهم وحالاتهم متخالفة  
داعية الى عدم الاتفاق فيه ) ( الرابع الاجماع ان ثبت ) في نفسه ( امتنع نقله ) الينا فلا يصح  
أن يتسك به وانما امتنع نقله ( لانتشار المجتهدين ) في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون  
بأعيانهم فكيف تدرف أقوالهم ( وجواز خفاء واحد ) اما لحمله أول وقوعه في بلاد الكفار  
أسيراً ( و ) جواز ( كذبه ) في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة  
المفضية الى المفسدة ولا شك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يفوه به ( و ) جواز ( رجوعه )  
عن حكم أفتي به لتغير اجتهاده ( قبل فتوى الآخر ) بفتح الخاء وكسرها وأيضاً نقل الاجماع بطريق

( قوله اذ شرط الخ ) فان أريد بالغافل من لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فلا نسلم قوله انه تكليف  
للاغافل وان أريد به من لا يصدقه فلا نسلم قوله وانه باطل  
( قوله امتنع نقله الخ ) لعدم العلم للناقل بنبوته  
( قوله وجواز كذبه ) لعدم عصمته واذا جاز كذبه لم يحصل للناقل العلم بصدقه وان صدق فيما قال  
فلا يحصل العلم بنبوت الاجماع وان كان ثابتاً  
( قوله وجواز رجوعه الخ ) يعنى لا يمكن سماع أقوال المجتهدين وان صدقوا في زمان واحد بل  
في زمان متطاوّل فربما يتغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر واذا جاز الرجوع لم  
يحصل العلم بنبوت الاجماع للناقل وان كان ثابتاً لعدم الرجوع فتدبر فانه مما خفى على الناظرين

( قوله وجواز كذبه ) جواز الكذب وكذا جواز الرجوع الخ معتبر بالنسبة الى الناقل أي معتبر  
ببوته عنده ثم جواز الرجوع مثلاً غير جواز الرجوع بالفعل فلا ينافى المفروض أعني ثبوت الاجماع  
في نفسه كما ظن

التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات ( قلنا ) ما ذكرتموه ( منقوض بما علم الاجماع عليه ) بطريق التواتر ( كالاركان ) الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرها ( وتقديم الدليل القاطع على الظنى الخامس وان سلم نقله ) بمد تسليم امكانه وامكان نقله ( فليس بحجة لجواز الخطأ على كل ) أى كل واحد من المجتهدين ( فكذا ) يجوز الخطأ ( على الكل ) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ( ولان انضمام الخطأ ) الصادر من أحدهم على انفراده ( الى الخطأ ) الصادر من واحد آخر وهكذا الى أن يشملهم الخطأ بأسرهم ( لا يوجب الصواب ) بل يوجب كون الكل على الخطأ ( قلنا ) كون الاجماع حجة قطعية ( معلوم بالضرورة من الدين ) فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ( ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل ) لتغايرهما وتغاير حكميهما ( فان كل واحد من الانسان تسعه هذه الدار ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالدلة من عصمة الامة ( السادس منع ) وقوع ( الاجماع عليه ) على وجوب المعرفة ( بل الاجماع ) واقع ( على خلافه ) وذلك ( لتقرير النبي

( قوله قلنا ما ذكرتموه الخ ) يعنى ان ما ذكرتم تشكيك في مقابلة الضرورة فانا نعلم قطعاً من الصحابة والتابعين الاجماع فى مسائل كثيرة وما ذلك الا بثبوتها وبنقلها اليها فانتقض الدليلان باستلزامهما المحال ( قوله لجواز الخطأ الخ ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد والكل المجموعى الذى لم يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية

[ قوله ولان انضمام الخطأ الخ ] مبنى هذا انضمام الصواب الى الصواب كما يرجع الصواب كذلك انضمام الخطأ الى الخطأ يرجع الخطأ فلا يوجب الاجماع الصواب وليس فيه مدخل لكون حكم كل واحد وحكم الكل واحداً

[ قوله بل الاجماع على خلافه ] لما كان منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة مكابرة اذا لامة

( قوله منقوض بما علم الخ ) هذا جواب عن رد الامكان أيضاً ثم انه جواب تحقيقى لا ازمى فلا

يرد ان يقال صورة النقض غير مسلم عند المانع كما ظن

( قوله ولان انضمام الخطأ ) أكثر اللسخ بالواو فالفرق بينه وبين التعليق الاول أعنى قوله لجواز الخ ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم الكل المجموعى وكل واحد مطلقاً والثانى على عدمه فى هذه المادة المختصة وان وجد فى مثل كل انسان تسعه هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله وأما احتمال انضمام الخطأ الخ فتأمل

صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم (وهم الا كثرون) في كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع وصفاته (بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا) اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (قلنا كانوا يعلمون أنهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام على المسير أفساء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحر ذات أمواج لا تدل على اللطيف الخبير غايته) أي غايته ما في الباب (أنهم قصروا عن التحرير) والنوضح للمقاصد العرفانية (والتقرير) والتفصيل للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة أعم من الاجمالية التي لا يتقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يتقدر معها على ذلك (أو ندعى أنه) أي العرفان التفصيلي واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب) الذي ادعيناه (أعم من ذلك) أي من فرض الكفاية وفرض العين أيضاً والحاصل أن المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعماء الاعصار (السابع) سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة

كلهم قرناً بعد قرن متفقون على ذلك حتى قال في شرح المقاصد ان الاجماع متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حداً يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه أضرب الى معارضة الاجماع المذكور بالاجماع على خلافه

(قوله قلنا الخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بأنهم كانوا لا يعلمون بها مطلقا مستنداً بجواز علمهم بها اجمالا وقول الاعرابي تصوير للعلم الاجمالي فتدبر فانه قد زل فيه اقدام (قوله ذات ابراج) جمع القلة استعاره للكثرة لمزاوجة قوله فجاج والفجاج جمع فج وهو الطريق الواسع

[قوله أو ندعى] بميغة المتكلم عطف على قانا

[قوله والحاصل] أي حاصل الكلام في هذا المقام وهو مبني الجوابين المذكورين وليس هذا حاصل الجواب كما لا يخفى

(قوله يعلمون الادلة اجمالا) والمعرفة الاجمالية للدلائل في حكم النظر فصح وجوب النظر (قوله كما قال الاعرابي الخ) قول الاعرابي اشارة على أنهم يعلمون الادلة اجمالا لا دايلا يوجب الجزم فنفع المكابرة باق بعد نعم قوله في السؤال بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا في محل المنع أيضاً فتأمل

لكن ( لا نسلم أنها لا تتم الا بالنظر ) كما ادعيتم ( بل قد يحصل ) المعرفة ( بالالهام ) والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شئ من المعرفة وغيرها صرفوا همهم اليه وسلطوا اذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالسكينة حتي يحصل لهم مطلوبهم ( أو التعليم ) كما تقول به الملاحدة ( أو التصفية ) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحققة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة وأما أصحاب النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة الخصم ( قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر ) فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما أنه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة

[ قوله والتوجه التام ] أشار بالمعطف الى أن المراد بالالهام الالهام الذي يحصل بعد التوجه التام كما يقوله البراهمة لا مطلق الالهام اذ المقصود بيان الطرق المحققة التي يدعى صاحبها حصول المعرفة بها والالهام المطلق ليس كذلك لا الطرق المحتملة فانها كثيرة كالحسد وخلفها ضرورة [ قوله صرفوا الخ ] فالتوجه المذكور عبارة عن صرف الهمة الى ما يقصد حصوله بحيث يشغله عن كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة أو بدونها فهو غير التصفية [ قوله قلنا الخ ] يعنى أن المستثنى منه المقدر في قولنا وهي لا تتم الا بالنظر بسبب مستقلة بقرينة أن النظر سبب مستقلة فلا يرد النقض بما ذكرتم لاحتياجها الى النظر فاقيل أن بينه وبين ما مر في الاشكال المذكور من قوله وبلا معلم تدافعا وهم محض

( قوله أو التصفية الخ ) سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهي التي تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي ينسب الى حكماء الهند على أن توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه أرباب التصفية الى جناب ذي الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لا تفيد الا بعد طهانية النفس في المعرفة سواء حصلت من يقين أو تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول الا بعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر

( قوله الى معونة النظر فان القائل بالتعليم الخ ) قد أشرنا في الاشكال الاول الى ما في هذا الجواب وما ذكره هناك من التدافع

الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقاً أو من غيره فيكون باطلاً الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (أو) قلنا (المراد) أنه (لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (الا بالنظر) فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدوراً لنا وأما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً (أو) قلنا (نخصه) أي وجوب النظر في المعرفة (بمن لا طريق له) اليها (الا بالنظر) وذلك بأن لا يكون متمكناً الا منه كجمهور الناس (اذ من عرف الله بغيره) من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته (لم يجب) النظر (عليه\* الثامن) سلمنا أن المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ (الدليل) الذي بذنموه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك)

( قوله وكذا الحال في التصفية الخ ) لم يلتفت الى ما في شرح المقاصد من ان التصفية لا عبرة بها الا بعد طهائنة النفس في المعرفة وذلك بالنظر لانه ذكر الامام في الاحياء ان السالك يكفيه في السلوك التقليد في العقائد والظن الراجح بها ثم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم اليقيني بها  
( قوله أو المراد الخ ) يعنى ان المستثنى منه المقدر بسبب مقدور والامور المذكورة غير مقدورة وان كان التوجه الموصل الى الالهام والطلب التام الموصل الى التعليم مقدورين لنا فلا يرد النقض بهما  
( قوله أو قلنا نخصه الخ ) يعنى ان المراد انها لا تتم الا بالنظر لمن لا طريق له غيره بناء على ان المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لا طريق له سواء  
( قوله منقوض الخ ) يعنى أن الدليل المذكور بعينه جار في عدم المعرفة والشك مع تخالف الحكم عنه أعني وجوبها بأن تقول معرفة الله واجبة اجماعاً وهي لا تتم الا بعدم المعرفة والشك وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب

( قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه الخ ) قيل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبدية فلم لا يجوز أن يعرف التوجه بالبدية بعد رعاية شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم فائض من الله تعالى لاجل وهذا الاعتراض يرد على قوله أيضاً فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز أن يعلم حقيقة الحاصل بالتصفية المقرونة بشرائط كمالها بداهة أو حدساً فليتنامل  
[ قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير ] فان قلت طريق حكماء الهند التوجه التام المقدور مع أمور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد ألا ترى أن من طلب وجد وجد فبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم عادي كما هو مذهب الأشعري في النظر وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت

فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضاً على عدمها لا امتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقاً ( قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة ) يعني ما لا يتم الواجب الا به ( مقدورة والوجوب ههنا ) أى وجوب المعرفة ( مقيد بعدم المعرفة ) عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة ( أو الشك ) عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارناً للشك واذا كان وجوب الواجب مقيداً بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وأيضاً يمكن أن يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيداً بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيداً بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيداً بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك ( التاسع لا نسلم ان ما لا يتم الواجب ) المطلق ( الا

( قوله اتفاقاً ) متعلق بقوله ليس يلزم أى عدم وجوب عدم المعرفة وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة متفق عليه فلا ينافى ما سيجي من أن الشك واجب عند أبي هاشم ( قوله وأيضاً يمكن الخ ) فانها غير مقدورين ابتداء وان كانا مقدورين بقاء ( قوله ومن ثمة عرف الخ ) حيث اعتبر فيه قيد الحيثية المشعرة بجواز عدم كونه واجباً مطلقاً من حيثية أخرى

أما التوجه التام المستتبع للإلهام فان لزم قرانه لا مجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالنصفية فهو في حكم ما لا يكون مقدوراً كما صرح به وان لم يلزم فحصول مرادهم الخاصة في نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها حينئذ وأما التعليم فالقائلون به أعني الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة فأمره حينئذ في غاية الاشكال

( قوله ولا وجوب الشك اتفاقاً ) سيجي أن أبا هاشم يقول بوجوب الشك وبلزومه فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق اللهم الا أن يقال بعد تسليم أن ليس المراد اتفاق غير أبي هاشم انما قال اتفاقاً بناء على أنه مقتضى القاعدة على ما سيجي هناك فالاتفاق الضمني متحقق



به فهو واجب) شرعاً لأن الوجوب الشرعي إما خطاب الله أو مترتب عليه ويجوز أن يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء ( قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات ) أي لا يمكن أن تتعلق بها القدرة ابتداء ( بل ) هي مقدورة ( بإيجاب السبب ) المستلزم إياها ( فإيجابها إيجاب لسببها ) المقدور الذي هو النظر وذلك ( كمن يؤمر بالقتل ) الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته ( فانه أمر ) له ( بمقدوره ) الذي هو السبب الموجب للازهاق ( وهو ضرب السيف قطعاً ) أي هو أمر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعاً وتلخيصه أن المقدمة اذا كانت سبباً للواجب أي مستلزماً إياه بحيث يمتنع تخلفه عنه

( قوله واجب شرعاً ) وان كان واجباً عقلاً بمعنى أنه لا بد منه في حصول الواجب ( قوله أما خطاب الله ) المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وهذا عند الأصوليين بناء على أن الوجوب نفس الإيجاب الذي هو الأمر والفرق بينهما بالاعتبار [ قوله أو مترتب عليه ] أي عند الفقهاء فانه قالوا الحكم ما ثبت بالخطاب لا نفسه [ قوله قلنا المعرفة الخ ] خلاصة الجواب تخصيص ما لا يتم بالسبب المستلزم والواجب المطلق بما لا يكون مقدوراً بذاته وحينئذ يكون إيجابه الظاهر إيجاباً لذلك السبب حقيقة لعدم مقدوريته الا من جهة ذلك السبب

[ قوله أي لا يمكن الخ ] لعدم كونه فعلاً بل كيفية [ قوله بإيجاب السبب ] الصواب بمباشرة السبب ( قوله وذلك كمن يؤمر الخ ) دفع لاستبعاد أن يكون إيجابها إيجاباً لسببها بأن ذلك واقع في المحاورات ( قوله اذ لا تكليف الخ ) تعليل لقوله فإيجابها إيجاب لسببها ( قوله وتلخيصه ) التلخيص التبيين وفي هذا التلخيص تبين للجواب المذكور بأبواب الكلية أعني كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور فهو واجب بإيجابه ليصح جعله كبرى فيقال النظر سبب مستلزم لا يتم الواجب الغير المقدور بذاته الا به وكل ما هذا شأنه فهو واجب بوجوبه وتبيين لكيفية كون إيجابه إيجاباً لسببه بأنه تعلق الخطاب ظاهراً به وحقيقة بسببه والفرق بين السبب المستلزم

( قلنا المعرفة غير مقدورة الخ ) قيل فيه بحث لأن الواجب المطلق ربما يكون في نفسه مقدوراً بالتفسير المفهوم مما ذكره المصنف وهو أن لا يكون موقوفاً على إيجاد سببه ولكن يكون له مقدمة له لا يتم الا بها كشرطه فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح أن يقع كبرى في الاستدلال ويمكن أن يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بأن يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم أن تحقيق الشارح ههنا يدل على أن الرد الذي ذكره على جواب سابع شبه السمنية ليس بمرضى عنده



فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق إلا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفاً بإيجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً لمقدمته ( وقد يجاب عنه بأنه ) أي العبد ( لو كان مأموراً بالشئ ) مطلقاً ( دون ما يتوقف ) ذلك الشئ ( عليه لزم تكليف المحال ) لبقاء الوجوب حال عدم الموقف عليه والالم يكن وجوباً مطلقاً ( وهو ضعيف اذ المحال أن يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها ) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما أن التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من إيجابها وعدم إيجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فأن لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجباً مطلقاً وان بقي فقد وجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه

والشرط وهذا التاميم لا يدفع الرد الذي ذكره سابقاً من أن صرف الخطاب المتعلق بالمعرفة الى النظر خلاف الاجماع من غير ضرورة تدعو اليه لان العلم النظري مقدور بالواسطة كما مر فاقبل ان فيه اشارة الى أن الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ليس بشئ نعم لو قال بدل تلخيصه تحقيقه لكان فيه رمز الى ذلك ( قوله بحسب ذاته ) ان أريد بالصلاة الافعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والمقدمة فهي مقدورة بحسب ذاتها وان أريد بها الهيئة المترتبة على هذه الافعال فقد ورثتها باعتبار سببها المستلزم لها خيائاً بمعنى قوله بحسب ذاته لا بحسب شرطه المذكور

( قوله والا ) أي ان لم يبق الوجوب حال عدم الموقف عليه لم يكن الوجوب وجوباً مطلقاً لكونه حينئذ واجباً على تقدير وجود الموقف عليه ( قوله أن يجب الشئ مع عدم المقدمة ) لأنه طلب لوجود الشئ حال عدمه ( قوله لا يستلزم عدمها ) فيجوز أن يجامع التكليف بالشئ بوجود المقدمة ( قوله فان قلت الخ ) اثبات للزوم التكليف بالمحال بأنه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم ما اعترفت بكونه محالاً وهو وجوب الشئ مع عدم المقدمة ( قوله قلت هذا بعينه الخ ) اكتفى بالنقض ولم يورد الحل لظهوره وهو أن المحال وجود الشئ مع عدم مقدمته لا وجوبه معه

( قوله قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة ) قيل فيه بحث لان للمقدمات اذا دخلت

جاز فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق أن المحال هو أن يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن نقول تقديرها اذ المحال أن يجب وجوب الشيء مع عدم المقدمة وتجهل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدّر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان أنسب بمساق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه)

( قوله والتحقيق ) أى التحقيق فى بيان ضعف قد يجب

( قوله هو أن يكلف بالشيء الخ ) فانه تكليف لوجود الشيء وعدمه

( قوله لا مع عدم التكليف بمقدمته ) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها

( قوله وتجهل لفظة مع الخ ) أى ظرفاً له مستقراً أولغوا فان مع اذا أضيف الى أحد المتصاحبين يكون

ظرف زمان أو مكان فيكون وجود الشيء وعدمه داخلين تحت الوجوب فيفيد وجوب وجود الشيء ووجوب

عدم مقدمته بخلاف ما اذا لم يقدر الوجود سواء جعل لفظة مع ظرفاً مستقراً أولغوا فحينئذ يكون قيداً

للاوجوب لا داخلاً تحته فيفيد وجوب الشيء فى زمان مقارنته لعدم المقدمة لاوجوب عدم المقدمة ولهذا

الدقيقة أمر الشارح بالتدبر وأما نحو قولنا خرج زيد مع عمرو فافادته خروج عمرو باعتبار أمر خارج عن

مدلول اللفظ فانه اذا كان خروج زيد فى زمان اجتماعه ومصاحبته لعمرو يلزم أن يكون عمرو أيضاً

خارجاً فقياس ما نحن فيه عليه خروج عن التحقيق

( قوله بمساق الكلام ) أى بسابقه ولاحقه فان قيل الثامن كلها منوع وكذا التاسع فيذكر معه

والثامن نقض اجمالى كما عرفت فيؤخر عن التاسع ويقدم على العاشر لكونه معارضة لان ترتيب البحث

ان يذكر المنع ثم النقض ثم المعارضة وحمل الثامن على منع كلية الكبرى وهم لا يساعدوه عبارة المتن

حيث قال الدليل منقوض

( قوله لما ذكره الخ ) وصف الدليل والوجوه بما ذكر للاشارة الى تصوير كونها معارضة

فى الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب إيجاباً لها أيضاً كان معنى وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلاة

على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم تجب

المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتأمل

( قوله ولك أن تحمل عبارة الكتاب الخ ) قد يقال لا حاجة الى تقدير الوجود فى تصحيح عبارة

الكتاب لحصوله بأن يجعل مع عدم المقدمة ظرفاً لغواً متعلقاً يجب فيكون المعنى اذ المحال أن يجب

الشيء ويجب عدم المقدمة كما فى قولك خرج زيد مع عمرو وأنت خبير بأن قوله لا مع عدم التكليف بها

لا يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس المحال أن يجب الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تقريب به ههنا

( قوله ولو قدم الاشكال التاسع الخ ) لان المساق على التناول والتسليم فقطضاء أن يقول سلمنا أن

ثلاثة دالة على أنه ليس واجبا (أحدها أنه) أي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) في الدين (اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) أي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد في الحديث وهو أنه (قال عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد) أي مردود جداً (قلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويقررونها مع المنكرين) لهما لأن أهل مكة كانوا يحتاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) أي من البحث عن تلك

(قوله والعقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص وكذا قوله والمسائل الكلامية فانها تم العقائد وما تتوقف عليه من المبادئ وتقرير هذا الوجه ان النظر فيما ذكر بدعة أي أمر يحدث في الدين وكل بدعة مردود واذا كان مردودا لم يكن واجبا

(قوله ولو كانوا الخ) أي لو اشتغلوا بتحصيل العقائد والمسائل عن الدلائل لنقل إلينا استدلالهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعي الى النقل وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكال شفقتهم على أهل الاسلام ودعوتهم اليه ومبالغتهم في قمع المعاندين بالرد عليهم كيف وقد نقل إلينا مسائل الاستدعاء تفصيلا فكيف لا ينقل ما هو أصل الدين وسبب النجاة في الآخرة

(قوله فهو رد) أي ما أحدث أو من أحدث جعله نفس الرد مبالغة في كونه مردودا ولذا قال

الشارح جدا

المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لانسلم أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلقاً ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية التي عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك

[قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا] فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة فلعل الصحابة رضی الله عنهم لصفاء قرائحهم أصاب كلهم في النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الآخر حتى ينقل إلينا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكره بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم أكثر عدداً من حمى البطحاء

[قوله لما ورد في الحديث وهو انه قال عليه السلام الخ] قيل هذا خبر آحاد لا يعارض ما ذكر

من القطعي

الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية وأثبتها عند الخصم (وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الكريم ألا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقه الانسان وأشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رمية متفتنة فكيف يمكن أن تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله تعالى قل يحجبها الذي أنشأها أول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الایجاد أول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادراً على الایجاد كان قادراً على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رمية من وجهين \* أحدهما اختلاط أجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة \* والثاني أن الاجزاء الرمية يابسة جداً مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن أشار الى جواب الاول بأنه علم بكل شيء فيمكنه تمييز أجزاء الابدان والاعضاء والى الجواب الثاني أنه جعل النار في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرمية اليابسة أولى لان المضادة ههنا أقل من ذلك ثم ان المنكرى الاعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر وذلك

### ( عبد الحكيم )

( قوله رمية متفتنة ) رم العظم بلى فهو رميم والتفتت الانكسار بالاصابع  
 ( قوله ان الاعادة مثل الایجاد ) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الوقت وبتغاير الوقت لا يصير الممكن ممتمناً  
 ( قوله جعل النار في الشجر الاخضر ) هما المرخ والعفار يتخذ منهما الزناد فيجعل المرخ ذكراً والعفار انثى ويستحق أحدهما على الآخر فنقدح النار مع كونهما مرطوبين يقطر منهما الماء  
 ( قوله من المضادة الظاهرة ) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء في ذلك الشجر

( قوله أقل الخ ) لكون الرطوبة واليبوسة انفعاليتين وحصول احديهما عقيب زوال الاخرى  
 ( قوله تتضمن اعدام هذا العالم ) لان الاعادة في الشرع تكون بعد اعدام السموات على ما لطق

عليه النصوص

باطل لأصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه تعالى خالفاً لهذه السموات والارض لزمه أن يسلم كونه قادراً على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وأن يسلم كونه قادراً على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر لا محالة على مثله قال في نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكربين للخوض فيها ( نعم انهم ) يعني الصحابة ( لم يدونوه ) أي علم الكلام كما دوناه ( ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ) كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ( ولم يبالغوا في تطويل الذبول والاذئاب ) كما بالغنا فيه ( وذلك ) أعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة ( لاختصاصهم بصفاء النفوس ) وقوة الازهان وحيدة القرائح ( ومشاهدة الوحي ) المقنضية لفيض الانوار على قلوبهم الزكية ( والتمكن من مراجعة من يفيدهم ) ويدفع عنهم ما عسي أن يمرض لهم من شك أو شبهة ( كل حين ) من الاحيان ( مع ) متعلق بالاختصاص أي اختصوا بما ذكر مع ( قلة المعاندين ) المشككين لهم ( ولم تكثر الشبهات ) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل مع أنه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم ( كثرتها في زماننا بما حدث ) من الشبه ( في كل حين ) من الاحيان السالفة ( فاجتمع لنا بالتدريج ) كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى

( قوله مقررة في كتب الفلاسفة ) من امتناع الخرق على السموات وامتناع وجود عالم سواء  
( قوله لما سلم كونه تعالى خالفاً الخ ) لكونها ممكنة محتاجة الى فاعله كما نطق به قوله تعالى ( ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله )

( قوله فان ما صح الخ ) يعني انها لا مكانها صح عليها العدم في وقت النظر الى ذاتها اذ لو امتنع عدمها نظرا الى ذاتها كانت واجبة بالذات وما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في جميع الاوقات لامتناع انقلاب الممكن ممتنعاً فتصح الاعادة باعدام هذا العالم فاندفع ما قيل أنه انما يتم لو اعترف الخصم بالحدوث الزماني

( قوله والتمكن من مراجعة الخ ) عطف على صفاء والمجموع غلة لتركهم التدوين فالبعض تركوا للصفاء والبعض للتمكن

( قوله لزم ان يسلم الخ ) لزوم التسليم لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الزماني

تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) أي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعاً) هي العبادات والمبايعات والمناحكات والجنائيات (وأبواباً وفصولاً) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) أي في أقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقض) وهو تخلف الحكم عما جعله علة في القياس (والقلب) وهو تعليق ما يناق الحكم بعلمته (والجمع) وهو أن يجمع بين الاصل والفرع بعلّة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح (وتنقيح المناط) وهو إسقاط ما لا مدخل له في العلية (وتخريجه) وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة إلى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضاً قدح في الكلام (وبالجملة فن البدعة ما هي حسنة) هذا إشارة إلى أن قوله نعم الخ منع لسكينة الكبرى القائلة كل بدعة رد وتحرير الجواب أنك إن ادعيت أن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية أصلاً فلا اشتغال بها مطلقاً بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه وإن ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالا اشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعني ثانی وجوه المعارضة (أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر) روى أنه صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه فرآهم

### (عبد الحكيم)

(قوله وبالجملة) مبتدأ بزيادة الباء كما في بحسبك درهم منقول من جملة الحساب من جملة إذا جمعه وخبره قوله فن البدعة ما هي حسنة والفاء زائدة عند من يجوز زيادة الفاء في خبر المبتدأ مطلقاً ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز أي يحمل الكلام المذكور بقوله نعم الخ منع الكبرى فن البدعة ما هي حسنة

(قوله هذا إشارة الخ) كما إن ما قبله منع للصغرى أي الاشتغال بالكلام بدعة فصار الجواب مردداً بين منع الصغرى ومنع الكبرى

(قوله لكنه بدعة حسنة) قالوا إن البدعة أن تضمن رفع أمر ثابت في الشرع فهي مردودة والا فهي منقسمة إلى الواجب والمندوب والمباح على حسب المصالح التي تتضمنها كتدوين العلوم الشرعية وبناء المدارس والمرابط والتعم في الماء كل والمشارب والملابس



يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك أن النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا ( قلنا ذلك ) النهي الوارد في حق الجدل انما هو ( حيث كان ) الجدل ( تعنتا ولجاجا ) بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقّة وازاءة الباطل في صورة الحق بالتدليس والتدليس ( كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون ) وقال ( ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ) ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه ( وأما الجدل بالحق ) لاظهاره وإبطال الباطل ( فأمر به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبير وعلى للقدرى مشهورة ) روى أنه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون

( قوله يتكلمون في القدر ) أي في مسألة القدر وهي ان الخير والشر كله بتقديره فقال بعض لو كان الكل بتقديره فبم العقاب وكيف ينسب الفعل الى العباد وقال آخرون لولا ذلك لزم عجزه تعالى الى غير ذلك من الشكوك العارضة فيها والوجنة مثلكه الفاء ما ارتفع من الخد

( قوله انما هلك ) أي بنزول العذاب عليهم في الدنيا أو بخروجهم عن الايمان به الى الجبر والقدر عزمت اقسمت ان لا تخوضوا فيه أبداً فان القدر سر من اسرار الله تعالى لا اطلاع لا حشد عليه ولا طريق للاحتجاج به فتعفن تؤمن به ولا نحتاج به كذلك في تخريج المصاييح للشيوخ الجزري ومن هذا ظهر ان جدالهم كان بالباطل في غير موقعه لكنهم لا يدرون ذلك ولذا منعهم الرسول وخوفهم

( قوله كان الجدل تعنتا ولجاجا ) في القاموس جادله متعنتا أي طالبا زلته واللجاج الخصومة والمراد كونه كذلك في الواقع علمه الخصم كما في بعض المجادلين أولا كما في هذه القصّة فاندفع ما قيل ان هذا الجواب مشعر بأن مكالمهم كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك وكذلك المراد بقول الشارح الفاسدة والباطلة والحقّة والتدليس وهو كتمان عيب السلعة على المشتري

( قوله ليدحضوا ) أي ليطلوا

( قوله لابن الزبير ) بكسر الزاي وفتح الباء الموحدة وسكون العين المهملة وفتح الراء عبيد الله

[ قوله قلنا ذلك النهي الخ ] فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بأن نهى الرسول عليه السلام أصحابه عن المكالمة في القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من يوافق كآب أبي ونظرائه والاظهر ان يقال نهيه عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد



من دون الله حصص جهنم قال عبد الله بن الزبيري قد عبت الملائكة والمسيح أقرامهم  
يمذبون فقال عليه الصلاة ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لمسا لا يعقل وروى أيضاً  
أن شخصاً قال اني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعق أمتي فقال علي رضي  
الله عنه أملكها دون الله أو مع الله فان قلت أملكها دون الله فقد أثبت دون الله مالكا  
وان قلت أملكها مع الله فقد أثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فان  
الجدل هو المباحثة لازام الغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منها عنه كون  
النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض  
ربنا ما خلقت هذا باطلا) فيكون مرضيا لا منها (وثالث) أي ثالث وجوه المعارضة  
(قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين المجازن) ولا شك أن دينهم بطريق التقليد ومجرد  
الاعتقاد اذ لا قدرة لمن على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا ان صح الحديث) أي  
لا نسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل أنه من كلام سفيان الثوري فانه روى  
أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت

ابن الزبيري بن قيس القرشي السهمي الشاصر كان من أشد الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم  
وأصحابه بلسانه ونفسه قبل اسلامه ثم أسلم بعد الفتح وحسن اسلامه واعتذر عن زلاته حين أتى النبي  
صلى الله عليه وسلم والخصب عركة الخطاب  
(قوله فقد أثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكا مستقلا مع انه لا مالك سواء فقد أثبت له شريكا  
في الملك مع انه لا شريك له

(قوله والنظر غير الجدل) هذا منع لصغري القياس والسابق منع لكبراء فان تقريره النظر جدل  
وكل جدل منهى عنه قدم منع الكبرى لقوته بخلاف منع الصغرى فان النظر اذا قصد به الزام الغير  
جدل ولا شبهة في انه لا مدخل لهذه الحيثية في المنع وعدمه كيف اذا كان لاجل هداية الغير  
(قوله منزلة بين المنزلتين) وهو الفسق

(قوله والنظر غير الجدل) لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضى تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم  
منع الكبرى

(قوله ولا شك ان دينهم بطريق التقليد) ممنوع بل لمن الادلة لابدلغفه من دليل ولو سلم فالمستفاد  
منه وجوب اتحاد المعتقد لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمعتقد هو النظر والطريق الموصل  
للمجازن هو التقليد فلا استدلال فيه

عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين المعجائز وان سلمنا صحته ( فالمراد به التفويض ) الى الله سبحانه فيما قضاه وأمضاه ( والانتقاد ) له فيما أمر به ونهي عنه لا الكف عن النظر والاعتصار على مجرد التقليد ( ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع ) وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع ( وأما المعتزلة فهذه ) الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه ( طريقتهم ) أيضاً في اثباته ( الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلاً ) أي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات ( لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ) أي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وإيجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه

( قوله عليكم بدين المعجائز ) تقريره ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالتمسك بدين المعجائز من حيث انها معجائز والا لم يكن للاضافة فائدة ولا شك ان دينهم بطريق التقليد لعجزهم عن النظر وان تحقق عن بعضهم كما في القصة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم فاندفع بما حررنا ما قيل ان المأمور به التمسك بدينهم لا بطريق دينهم فالتقريب غير تام

( قوله فالمراد به التفويض الخ ) فان الدين كما يقال لملة الاسلام يقال للطاعة والعبادة والعادة والحال كما في القاموس

( قوله من قبيل القواطع ) لا يخفى انه اذا كان الخصم معتقدا بوجود المعارض له لا يكون عنده قطعياً اذ القطعية تنافي وجود المعارض الا أن يبنى الكلام على التحقيق دون الالتزام [ قوله جوز أن يكون الخ ] وان حصل له اعتقاد النفي بأول ما سمعه بالتقليد أو بشبهة سمعها لانه بعد ما سمع الاثبات ودليله يزول التقليد لعدم الثبات فيه ويتردد في النفي والاثبات اذا لا ترجيح لاحدهما على الآخر الا بالنظر ولا نظر وأما ما قيل انه بعد ما جوزوه ونظر فأخطأ فجزم بالنفي يلزم أن يسقط الواجب لاندفاع خوفه فليس بشيء لان الخوف الحاصل من الاختلاف لا يندفع بجزم النفي بل بالمعرفة

( قوله ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع ) وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر فهو دليل نقل قابل للتأويل فلا يعارض القواطع العقلية

( قوله جوز ان يكون له صانع ) قيل عليه يحتمل ان يعتقد أول ما يسمعه من النفي تقليداً أو شبهة ونظر وأخطأ فجزم بالنفي تقليداً أو شبهة بأن يسمع الشبهة أيضاً ولو سلم فبعد ما جوزوه ونظر وأخطأ فجزم بالنفي يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه

وعاقبه فيحصل له خوف ( وغيره ) أى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنم الظاهرة والباطنة فإن العاقل اذا شاهدها جوز أن يكون المنم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضاً خوف ( وهو ) أى الخوف ( ضرر ) للعاقل ( ودفع الضرر عن النفس ) مع القدرة عليه ( واجب عقلا ) فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر أيضاً واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ( و ) نحن نقول ( بعد تسليم حكم العقل ) بالحسن والقبح فى الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما ( نمنع حصول الخوف ) المذكور ( لعدم الشعور ) بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ( ودعوى ضرورة الشعور ) من العاقل ( ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر ) فان أكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وأن لهذه النم منعا قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف أصلا ( وان سلم ) حصول الخوف ( فلا نسلم أنه ) أى العرفان الحاصل بالنظر ( يدفعه ) أى الخوف ( اذ قد يخطئ ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر ( لا يقال الناظر فيه ) أى فى عرفانه تعالى ( أحسن حالا قطعا من المعرض )

لان تصور الاختلاف مورث للخوف ألا ترى أن من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف من اختلاف الناس فى وجود قاطع الطريق فيه لا يندفع خوفه بالجزم بأنه لا قاطع فيه بل باستعداده وتنبئه لدفع القاطع ( قوله فلا نسلم انه يدفعه ) لان الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق النظر ولما كان التمييز بين الصحيح والفساد عسيرا جداً جاز ان يخطئ فيه فبعد حصول العرفان بالنظر يكون الخوف باقياً بل أكثر لنجوازه ان يكون الحاصل خلاف ما هو عليه فيكون صاحب جهل مركب ( قوله أحسن حالا الخ ) لانه بذل الطاقة فى تحصيله والاصابة من الله بخلاف المعرض

( قوله فلا نسلم انه يدفعه ) فيه بحث لانه صرح فيما سبق بأن النظر مستلزم لمعرفة الله فايجابها ايجابه فاذا استلزمها النظر الصحيح المقدور باتفاق يندفع الخوف بالاثبات به وأما من لم يأت به فقد أخل بما وجب عليه ولا كلام فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينتهى عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت أجيب عنه بان غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغفوة

عنه بالكلية (لانا نقول) ذلك (ممنوع) لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط (والبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء) ألا تري الى قوله عليه الصلاة والسلام أكثر أهل الجنة البله (ثم لنا في أنه) يعني النظر أو العرفان (لا يجب عقلاً) بل في أنه لا يجب شيء عقلاً (بل سمعاً قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نبي) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً (قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) اذ لا يجوزون العفو (فينتفي

(قوله ذلك ممنوع) أي في الاعتقادات فان المطلوب فيها الاصابة للحق دون بذل الوسع كما في العمليات وليس هذا تكليفاً بما لا يطاق لان الشارع نصب الدلائل البينة عليه في الآفاق والانفس وأعطي العقل المستقيم والحس السليم وبينها وأوضحها بارسال الرسل وانزال الكتب فلا حاجة للعباد بعد ذلك (قوله بتراء) كحراء مؤث أبتر بمعنى الناقص والبله بضم الباء وسكون اللام جمع الابله والمراد به ههنا المؤمن الذي لا اعتدائه الى النظر والاستدلال التفصيل لا صاحب الجهل البسيط اذ لا دخول في الجنة بدون الايمان

(قوله مطلقاً الخ) بناء على وقوع النكرة في سياق النفي

(قوله قبل البعثة) ولو كان مبعوثاً الى نفسه كآدم عليه السلام ففي حقه نفي التعذيب قبل بعثته فما قيل التعذيب قبل البعثة محال لان أول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة في نفيه ليس بشيء  
(قوله اذ لا يجوزون العفو) فالدليل الزامي لا تحقيقي اذ لا يجوز أن يكون استحقاق التعذيب متحققاً قبل البعثة بمجرد العقل ويكون وقوعه منتفياً قبل البعثة قيل يمكن أن يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقاً بأن يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والثالي باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن وفيه أن عدم الامن من الوقوع بالنظر الى الوجوب العقلي لا ينافي حصوله بوعد الشارع

(قوله مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً) قد يمنع الاطلاق بجواز ان يكون المراد وما كنا معذبين في الدنيا بقريئة ما بعد الآية أعنى واذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً قيل التعذيب بعد البعث محال لان أول الرسل آدم عليه السلام فلا فائدة في بعثه واجيب بأن قبل آدم قوما يسمى الجان بن الجان وبأن في صحة نفيه يكفي الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوله بنبيهم

(قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم) المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم وأما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلي أيضاً لسكونهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون المنفى قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثبت هذا ويمكن ان يقرر

الوجوب قبل البعثة ) لانتفاء لازمه ( وهو يثني كونه بالعقل ) اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية ( لا يقال المراد بالرسول ) في الآية الكريمة هو ( العقل ) لا اشتراكهما في الهداية ( أو المراد ) من الآية ( ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية ) وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية ( لا نأقول ) كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي ( خلاف الوضع ) والاصل وحينئذ ( لا يجوز صرف الكلام إليه للدليل ) ولا دليل هنا فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما ( احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب ) النظر ( الا بالشرع لزم الخيام الانبياء ) وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة ( اذ يقول المكلف ) حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما تتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه ( لا أنظر ما لم يجب ) النظر على فان ما ليس بواجب على لا أقدم عليه ( ولا يجب ) النظر على ( ما لم يثبت الشرع ) عندي اذ

( قوله بالنظر في معجزته ) لان دلالتها على صدقه نظرية محتاجة الى ترتيب مقدمتين أعنى انه ادعى النبوة وأتى بالمعجزة وكل من هذا شأنه فهو نبي الا أنه لما صار النظر المذكور متمكناً في الاذهان يظن انها بديهية كيف ولو غفل عن احدي المقدمتين لم يحصل العلم بصدقه

الدليل بوجه يكون تحقياً لا إلزامياً بأن يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والثالي باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الا من فتأمل

( قوله ولا شبهة في ان العقلاء الخ ) هذه المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل شرط ترك الواجب فلهذا من نفى التعذيب يلتزم نفى الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس بتمام من غير عناية

( قوله حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته ) قبل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير الى نظر وأجيب بأن استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبنى على ما يترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدى أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خالق القوى والقدر واظهاره هنا بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه غاية ان سيرة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة بسرعة ترتب هذه المقدمات لذى المشاهدة

المفروض ان لا وجوب الا به ( ولا يثبت الشرع ) عندي ( ما لم انظر ) لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى اخفاه ( وأجيب عنه بوجهين الاول ) النقص وهو ( انه ) أى ما ذكرتم من لزوم اخفام الانبياء ( مشترك ) بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا ( اذ لو وجب ) النظر ( بالعقل فبالنظر اتفاقا ) لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفترقة الى انظار دقيقة من أن المرفة واجبة وانها لانتم الا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ( فية قول ) المكاف حينئذ ( لا أنظر ) أصلا ( ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر ) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر ( لا يقال قد يكون ) وجوب النظر ( فطرى القياس ) أى من القضايا التي قياساتها معها ( فيضع ) النبي ( له ) للمكاف ( مقدمات ) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ( وتفيده العلم بذلك ) يعنى بوجوب النظر ( ضرورة ) فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا

( قوله من وجود النظر الخ ) هكذا في أكثر النسخ وهو الظاهر وفي بعض النسخ وجوب النظر وحينئذ كان المناسب أن يؤخر قوله لا انظر ما لم يجب النظر على قوله ولا يثبت الشرع ما لم أنظر ويقرر هكذا لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع ولا يثبت ما لم انظر ولا أنظر ما لم يجب ( قوله لا أنظر أصلا ) لافي المعجزة ولا في غيرها اشارة الى دفع توهم أن النظر في المعجزة موقوف على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر في وجوبه فلا دور ( قوله ما لم يجب ) أي على عقلا فان ما ليس بواجب على عقلا لا أقدم عليه ( قوله لا يقال الخ ) منع لقوله ولا يجب ما لم أنظر وهذا المنع وارد على تقدير كون الوجوب شرعيا أيضا اذ يمكن أن يقال لا نسلم قوله ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر لجواز كون ثبوت الشرع فطري القياس فيضع النبي مقدمات تفيد العلم بذلك ضرورة ( قوله ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ) لكونها قريبة من الضروريات ( قوله ضرورة ) أي قطعاً ( قوله فيكون الحكم بوجوب النظر الخ ) اعلم أن في المتن اشكالا اذ كون الحكم بوجوب النظر

( قوله اي من القضايا التي قياساتها معها ) هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم منسبة لتحصيل قياساتها معها فقليل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيضع النبي عليه السلام الخ فلا يردان بمجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فأبي حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات أيضا قد تحتاج الى التنبية



محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لأننا نقول) كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (له) للمكلف (أن لا يستمع اليه) أي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذي أراد به تنبيهه (ولا يأنم بتركه) أي بترك النظر أو الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلا (فلا تمكن الدعوة) وأثبت النبوة (وهو المراد بالاخام) الوجه (الثاني) الحل وهو (أن

فطري القياس ينافي افادة المقدمات له فلا بد من صرفه عن الظاهر اما في افادة المقدمات له أو في كونه فطري القياس فالتوجيه الاول تصرف في الافادة بأن المراد بافادته اياه أن المقدمات الموضوعية تفيد تصور طرفيه على وجه هو ملازم للقياس الذي يحضر عند تصورهما فكونه فطري القياس على ظاهره والثاني أعنى قوله أو نظريا قريبا من الضروري تصرف في كونه فطري القياس بأن المراد انه كلف فطري القياس في انه بعد القاء المقدمات المرتبة الموضوعية يحصل بأدنى التفات من غير احتياج الى الفكر لا فرق بينهما الا بأن في فطري القياس القياس لازم لتصور الطرفين وههنا مستفاد من خارج فافهم فانه قد خفي على أقوام (قوله مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيه أي الى تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لثلا يوهم اكتساب التصور من القياس

(قوله أو نظريا) بالاستفادة من المقدمات الموضوعية معطوف على ضروريا  
(قوله قريبا من الضروري) لكون المقدمات مما يلساق اليه الذهن بلا كلفة  
(قوله الى أدنى التفات) أي الى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التنبيه الحاصل بوضع المقدمات المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر  
(قوله كونه فطري القياس) اما حقيقة أو مجازاً بناء على التوجيهين

(قوله أو نظريا قريبا من الضروري) ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الى ان فطري القياس نظري عند البعض أو الى ان النظري المذكور أعم من ان يكون حقيقة او حكما وان كان معطوفا على قوله فطري القياس كما هو الا وجه فالامر اظهر  
(قوله ولا يأنم بتركه) قد يتنع ذلك بأن النظر وجوب النظر في المعجزة من الواجب العقلي أيضاً لدفع الخوف وفيه تأمل

[قوله الوجه الثاني الحل الخ] لو فرض ان يقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر على ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فينوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل حينئذ ان قوله لا أنظر ما لم اصدق باطل

قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندى (قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لاعلماء (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور) ولزم ايضا أن لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف بثبوته أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معني ما قيل أن شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل أيضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه (المقصد السابع) قد اختلف في أول واجب على المكلف) أنه ماذا (فالاكثر)

( قوله قلنا هذا الخ ) خبر ان والعائد اسم الاشارة فانه بمنزلة الضمير

( قوله لكنه لا يتوقف الخ ) وما قيل ان عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر لانه حينئذ يقول سلمت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا اني لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم فباطل لانه يلزم من ذلك أن لا ياثم الكافر بترك الايمان والجاهل بترك المأمورات ( قوله وكذلك الوجوب ) أى ثابت في نفس الامر علم المكلف أو لم يعلم نظره أو لم ينظر لكونه أثر الثبوت الشرع

( قوله وليس يلزم الخ ) دفع لما يتوهم من انه لو لم يتوقف الوجوب على علم المكلف به يلزم تكليف الغافل وذا لا يجوز

( قوله لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به ) لا يقال لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملزم فكم من واجب لا يعذرفيه بالجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر حينئذ لانه يقول حينئذ سلمت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا اني لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقول بأن الجهل ليس بعذر انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع أحكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد

ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري ( على أنه معرفة الله تعالى اذ هو أصل المعارف ) والعقائد  
 ( الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب ) من الواجبات الشرعية ( وقيل هو النظر فيها )  
 أي في معرفة الله سبحانه ( لانه واجب ) اتفاقا كما مر ( وهو قبلها ) وهذا مذهب جمهور  
 المعتزلة والاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني ( وقيل ) هو ( أول جزء من النظر ) لان وجوب  
 الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو من تقدم على النظر المتقدم  
 على المعرفة ( وقال القاضي واختاره ابن فورك ) وامام الحرمين أنه ( المقصد الى النظر ) لان  
 النظر فعل اختياري مسبوق بالمقصد المتقدم على أول أجزائه ( وانزاع لفظي اذ لو أريد  
 الواجب بالمقصد الاول ) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولا وبالذات ( فهو المعرفة )  
 اتفاقا ( والا ) أي وان لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقا ( فالمقصد الى النظر ) لانه  
 مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا أيضا وقد عرفت أن وجوب المقدمة انما يتم في  
 السبب المستلزم دون غيره ثم أن المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا ( والا فان

( قوله أي في معرفة الله ) أي لاجل معرفة الله أو في تحصيلها

( قوله لان وجوب الكل الخ ) فيه بحث لان تعلق الخطاب بالكل أو كونه ممدوحا مناطا لاستحقاق  
 الثواب عقلا لا يستلزم تعلقه بالجزء أو كونه ممدوحا مناطا لاستحقاق الثواب واللازم التكليف بالكل  
 بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذي هو محال  
 ( مسبوق بالمقصد المتقدم ) فيه أن التقدم لا ينفع ما لم يثبت كونه واجبا  
 ( قوله وقد عرفت الخ ) والمقصد ليس سببا للنظر ولو سلم فليس مستلزما له ولو سلم فالنظر ليس غير  
 مقدور حتى تكون مقدوريته باعتبار مقدورية مقدمته ولو سلم فمقدورية المقدمة أعني المقصد ممدوعة

( قوله انما يتم في السبب المستلزم ) والمقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وهذا اندفع أيضا ما يقال  
 من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فيلبي ان يكون  
 أول الواجبات على أنه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به  
 لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب  
 حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة فان قلت المقصد جزء من شرط السبب المستلزم أو شرط له والتكليف  
 بالمشروط أو الكل بدون التكليف بالشرط أو الجزء محال قلت المحال هو التكليف بالمشروط أو الكل  
 مع التكليف بعدم الجزء أو الشرط لا مع عدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى  
 ويجوز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بجزءه وشرطه وقد مر تحقيقه

شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر ) هذا أوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا أنه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان أمكن توجيهه بأنه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل

( قوله وان أمكن توجيهه ) اشارة الى ضعفه بأن يقال لا سلم لزوم التسلسل بأن يكون قصد القصد عينه يعنى أن كل ما سوى القصد أعنى تعلق الارادة يحتاج في كونه مقصودا ومرادا الى تعلق الارادة وأما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة أخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر ولو سلم لزوم التسلسل في التعلقات فلا سلم استحالة لكونه في الامور الاعتبارية

( قوله اتفاقا ) أى من أهل الملة

( قوله قال الامام الرازي الخ ) بيان لسكون النزاع بين المذاهب الثلاثة لنظما مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور وتزييف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور  
( قوله المقصودة بالقصد الاول ) أى لا يكون مقصودا بالنسبة الى غيره  
كالنظر أولا كالمعرفة

[ قوله عند من يجعلها مقدورة ] لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة أو بواسطة  
[ قوله عند من لا يجعل الخ ] لان المقدور عنده ما يتمكن من فعله وتركه بلا واسطة والعلم ليس كذلك فانه قبل النظر ممتنع الحصول وبعده واجب الحصول

( قوله لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة ) التي هي مذاهب العلماء المعتبرين وأما القول بأن الواجب أول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخفى ان الوجوب تعلقه بالكل هو القصد الاصلى وبالجزء ضمنى وتبي وان شئت ان تدرج هذا المذهب أيضاً فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا تاما وأصلها قصديا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر  
( قوله وان أمكن توجيهه الخ ) اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر

( قوله قال الامام الرازي الخ ) المقصود من ايراد كلام الامام اظهار المخالفة بينه وبين كلام المصنف على كلا النسختين اذ كلام الامام صريح في ان لا اتفاق في كون أول الواجبات المعرفة وان أريد به أول الواجبات المقصود أولا وبالذات بخلاف كلام المصنف  
( قوله والنظر عند من لا يجعل الخ ) أراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوصل به الى

عقبيه مقدوراً بل واجب الحصول وان أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد ( وقال أبو هاشم هو ) أى أول الواجبات ( الشك ) لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع ما يمنه ألا ترى أنك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصله وان جزمت بنقيضه كان مانعاً وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول أبي هاشم (بوجوب الاول أن الشك غير مقدور) فلا يكون

[ قوله كيف كانت ] سواء كانت مقصودة بالذات أو بالنفع فجعل الامام القصد الى النظر مقصوداً بالتبع فلم انه مقدور اذ غير المقدور لا تتعلق به الارادة

[ قوله ألا ترى الخ ] تنوير للزوم أحد الامرين عند عدم سابقة الشك وحاصله انه لا بد للنظر لتحصيل المعرفة من تصور طرفي المطلوب فبعد تصورهما اما أن يحصل له الجزم بالنسبة فتكون المعرفة حاصلة له بالبديهة فيمتنع النظر فيه لامتناع تحصيل الحاصل واما أن يحصل له الجزم بنقيضه فيمتنع النظر حينئذ منه لتحصيل المعرفة لامتناع طلب ما جزم بانتفائه أو لا يحصل له الجزم بشئ من طرفي النسبة فيكون متردداً فيه فيصح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون الجزم بالتقليد فيطلب المعرفة وانه يجوز أن يكون النظر عند الجزم بالنقيض للتقوية فأصاب والبحث الذي أورده الشارح لقوله وأنت تعلم الخ

واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى معرفة ( قوله بل واجب الحصول ) فيه ان وجوب الحصول لا ينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات

( قوله فهو القصد ) سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما أشار اليه الشارح بقوله وان أمكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً بأن دعوي الاتفاق ينافيه ما نقله عن الامام عقبيه ( قوله فان جزمت به كان حاصله ) قيل التقليد غير المعرفة فاعل العاجز مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء

الشك وقد نهت على جوابه فيما سبق

( قوله وان جزمت بنقيضه كان مانعاً ) قيل عليه النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثير كما سبق فاعل الجاهل قصد التأييد فنظر فأصاب والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتأمل

( قوله وأنت تعلم ان انتفاء الجزم الخ ) قد يدفع بأن المراد بالشك هو التردد في النسبة اما على استواء

واجبا اجماعا ( وفيه نظر اذ لو لم يكن ) الشك ( مقدورا لم يكن العلم ) أيضا ( مقدورا )  
 لان القدوة نسبتها الى الضدين سواء ( عند أبي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون  
 الشك عنده أيضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآمدي ( والحق أن )  
 ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا أن ( دوامه مقدور اذ له  
 أن يترك النظر فيدوم ) الشك ( أو أن ينظر فيزول ) الشك وأنت خير بأن ما قاله  
 لا ينفع أبا هاشم لان الذي يجب أن يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك  
 لا دوامه ( الثاني وهو الصواب ) في الرد عليه ( أن وجوب المعرفة ) عنده

[ قوله والعلم مقدور عنده ] رد لما في شرح المقاصد من أن العلم غير مقدور عنده انما المقدور تحصيله  
 لمباشرة الاسباب فاعتراض المواقف ساقط

[ قوله بل هو واقع بغير اختياره ] في شرح المقاصد أن تحصيله واستدائه مقدور بأن يحصل تصور  
 الطرفين ويترك النظر في النسبة وفيه أن اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه وتجويز الطرفين  
 [ قوله وأنت خير الخ ] يعني انه ان كان مقصود الآمدي بيان الواقع فهو حق وان كان مقصوده

دفع الاعتراض عن أبي هاشم فلا ينفع لان الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد في النسبة

( قوله ان وجوب المعرفة الخ ) في شرح المقاصد ان وجوب النظر مقيد بالشك فهو لا يكون مقدمة  
 للواجب المطلق والحق ما في المتن لان النظر ليس من الواجبات أولا وبالذات بل وجوبه لكونه مقدمة  
 للواجب المطلق وكذا القصد والشك لكونهما مقدمة المقدمة فالتقييد والاطلاق لا بد من اعتباره في  
 الواجب أولا وبالذات كما يستفاد من الدليل الذي ذكره الشارح

وهو الشك المحض أو رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال اليبضاوي في تفسيره الشك قد يطلق  
 على ما يقابل العلم ولهذا أكد قوله تعالى لنى شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لنى شك  
 منه بقوله ما لهم به من علم

( قوله فيكون الشك عنده أيضا مقدورا ) قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لامن الافعال  
 الاختيارية فلا يكون شئ منها مقدورا البتة فكيف يقول أبو هاشم بها وأجيب بأن مقدورية المقدمة بالتمكن  
 من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان يكون فعلا اختياريا والشك ليس مما يتمكن من تحصيله بأن  
 يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل  
 ويحكم باستحقاق تاركه الذم وأيضا انه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له  
 بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالتنظر قلت معنى الوجوب العقلي  
 عندهم أن يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع أم لا على ما سيعلم  
 ( قوله وأنت خير الخ ) اعتراض ان كان قول الآمدي والحق توجهها لقول أبي هاشم وتحقيق ان



(مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف يقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشهور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيداً بوجوب الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجاباً له) ولا مقتضياً لايجابه (كايجاب الزكاة لما كان مشروطاً) ومقيداً (بمحصول النصاب لم يكن ايجاباً لتحصيل النصاب) ولا مستلزماً لايجاب تحصيله اتفاقاً (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فيمن أمكنه زمان يسمع فيه النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (أصلاً) بأن مات حال البلوغ (فهو كاصبي) الذي مات في صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسمع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واختارته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً وأما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر أنها لم يمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى أنه المختار فان القصد الى النظر من تمته كيف

(قوله بالشك) أي بالتردد لان الخوف انما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم والظن أيضاً وهذا التردد حاصل للمقلد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين والنسبة فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقد أو ينظر نظراً فاسداً يفيد الجهل فلا يرد ما قيل انه يلزم من ذلك أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه بقي انه يلزم من ذلك أن لا تجب على العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة أعني التردد لسكن القائلين بوجوب المعرفة عقلاً يدعون الضرورة في حصول الخوف لسكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم

(قوله بخلاف القصد) فانه ليس بزمانى ولو سلم كونه زمانياً لا يتأتى فيه التفصيل المذكور

كان قوله اعتراضاً على أبي هاشم وقد يقال كون أول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لا بد من مدة بعد أدلة يقع فيها طلب المبادئ وترتيبها حتى يحصل تمام النظر

[قوله مقيد بالشك] قيل فيلزم أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه أجب بأن مراده بالشك ما يتناول الاولين على ما أشرنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالة لان النظر والمعرفة مع الجزم بأحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها

ولو جعل واجبا برأسه وجب أن يقصد الى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوقا بقصد آخر  
 ( المقصد الثامن ) الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم ( بالمتنظور فيه ) ( فقد اختلفوا في )  
 النظر ( الفاسد هل يستلزم الجهل ) أي الاعتقاد الذي لا يطابق المتصور فيه ( على مذاهب )  
 ثلاثة ( أحدها واختاره الامام الرازي أنه يفيد مطلقا ) سواء كان فسادا من جهة مادته أو  
 من جهة صورته ( لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غني عن الملة امتنع أن لا يعتقد  
 أن العالم غني عن العلة ضرورة ) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى أن المختار  
 عنده هو المذهب الثالث أعني التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم  
 الجهل ظاهر البطلان ( وثانيها ) وهو الصواب والمختار عند الجمهور ( أنه لا يفيد مطلقا )  
 سواء كان فسادا مادة أو صورة ( وقد احتج عليه بأنه لو أفاده ) واستلزمه ( لكان نظر  
 المحق في شبهة المبطّل يفيد الجهل ) وليس الامر كذلك ( والجواب لو صح هذا )  
 الاحتجاج ( لم يكن ) النظر ( الصحيح مفيدا ) ومستلزما ( للعلم والا ) أي وان لم يكن غير

( قوله وجب أن يقصد الى تحصيله ) لان الواجب برأسه لا يسقط من ذمة المكلف الا بالنسبة المتعلقة  
 به بالذات فيحتاج الى قصد آخر

[ قوله لا يطابق المتصور فيه ] الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر في مفهوم الجهل المركب  
 كما سيجيء الا أنه أقام المتصور فيه مقامه اشارة الى اتحادها عند الناظر بناء على أن العاقل لا يطلب  
 خلاف الواقع وان كان نظره يؤدي اليه لفساد

[ قوله امتنع أن لا يعتقد الخ ] ولا شك أن هذا الامتناع ناشئ عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة  
 الخصوصية لا دخل لخصوصيهما في ذلك ففي كل نظر فاسد يعتقد الناظر مقدمتيه يكون مفيدا للجهل  
 فثبت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قد يقال الخ لانه اذا كان مبني على الاستلزام  
 الاعتقاد ففي فاسد الصورة اذا اعتقد كونه منتجا لفساد فسادا عليه يكون مستلزما كفساد المادة اذا خفي  
 عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما كما لا يخفى فقوله ظاهر البطلان يرد عليه أنه على تقدير  
 العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم بمنوع

[ قوله والجواب الخ ] خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لا افادة في كليهما  
 بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بافادته النظر الصحيح دون الفاسد تحكم

على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانه

[ قوله ظاهر البطلان ] ظهور بطلانه يؤدي عدم كونه مختارا لالامام ولا يدل على انه ليس بمذهبا لاحد  
 كيف وقد اتخذ جماعة انكار البديهيّات باثرها مذهباً

(مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشهور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيداً بوجوب الشك عنده (فلا يكون ايجابها ايجاباً له) ولا مقتضياً لايجابه (كايجاب الزكاة لما كان مشروطاً) ومقيداً (بمحصل النصاب لم يكن ايجاباً لتحصيل النصاب) ولا مستلزماً لايجاب تحصيله اتفاقاً (فرع ان قلنا الواجب) الاول (النظر فيمن أمكنه زمان يسمع فيه النظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (أصلاً) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسمع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واختارته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعاً وأما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فانها عاصية وان ظهر أنها لم يمكنها انتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى أنه المختار فان القصد الى النظر من تتمه كيف

(قوله بالشك) أي بالتردد لان الخوف انما ينشأ من مطلق التردد الشامل للوهم والظن أيضاً وهذا التردد حاصل للمقلد وصاحب الجهل المركب ابتداء عند تصور العارفين والنسبة فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقد أو ينظر نظراً فاسداً يفيد الجهل فلا يرد ما قيل انه يلزم من ذلك أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه بقي انه يلزم من ذلك أن لا تجب على العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة أعني التردد لسكن القائلين بوجوب المعرفة عقلاً يدعون الضرورة في حصول الخوف لسكل عاقل بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم

(قوله بخلاف القصد) فانه ليس بزمانى ولو سلم كونه زمانياً لا يتأتى فيه التفصيل المذكور

كان قوله اعتراضاً على أبي هاشم وقد يقال كون أول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لا بد من مدة بعد أدلة يقع فيها طلب المبادئ وترتيبها حتى يحصل تمام النظر

[قوله مقيد بالشك] قيل فيلزم أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه أجيب بأن مراده بالشك ما يتناول الاولين على ما أشرنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالة لان النظر والمعرفة مع الجزم بأحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها

ولو جعل واجبا برأسه وجب أن يقصد الى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوقا بقصد آخر  
 ( المقصد الثامن ) الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم ( بالمتنظور فيه ) ( فقد اختلفوا في )  
 النظر ( الفاسد هل يستلزم الجهل ) أي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه ( على مذاهب )  
 ثلاثة ( أحدها واختاره الامام الرازي أنه يفيد مطلقا ) سواء كان فسادا من جهة مادته أو  
 من جهة صورته ( لان من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يمتنع  
 أن العالم غنى عن العلة ضرورة ) وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى أن المختار  
 عنده هو المذهب الثالث أعني التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم  
 الجهل ظاهر البطلان ( وثانيها ) وهو الصواب والمختار عند الجمهور ( أنه لا يفيد مطلقا )  
 سواء كان فسادا مادة أو صورة ( وقد احتج عليه بأنه لو أفاده ) واستلزمه ( لكان نظر  
 الحق في شبهة المبطل يفيد الجهل ) وليس الامر كذلك ( والجواب لو صح هذا )  
 الاحتجاج ( لم يكن ) النظر ( الصحيح مفيدا ) ومستلزما ( للعالم والا ) أي وان لم يكن غير

( قوله وجب أن يقصد الى تحصيله ) لان الواجب برأسه لا يسقط من ذمة المكلف الا بالنسبة المتعلقة  
 به بالذات فيحتاج الى قصد آخر

[ قوله لا يطابق المنظور فيه ] الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر في مفهوم الجهل المركب  
 كما سيبيء الا أنه أقام المنظور فيه مقامه اشارة الى اتحادها عند الناظر بناء على أن العاقل لا يطلب  
 خلاف الواقع وان كان نظره يؤدي اليه لفساده

[ قوله امتنع أن لا يعتقد الخ ] ولا شك أن هذا الامتناع ناشئ عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة  
 الخصوصية لا دخل لخصوصيتهما في ذلك ففي كل نظر فاسد يعتقد الناظر مقدمته يكون مفيدا للجهل  
 فثبتت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قد يقال الخ لانه اذا كان مبني الاستلزام  
 الاعتقاد ففي فاسد الصورة اذا اعتقد كونه منتجا لخفاء فسادا عليه يكون مستلزما كفساد المادة اذا خفي  
 عليه فسادها واعتقد صدقها من غير فارق بينهما كما لا يخفى فتقوله ظاهر البطلان يرد عليه أنه على تقدير  
 العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم بمنوع

[ قوله والجواب الخ ] خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لا افادة في كليهما  
 بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيهما فالقول بافاده النظر الصحيح دون الفاسد تحكم

على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانه

[ قوله ظاهر البطلان ] ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختارا لالامام ولا يدل على انه ليس بمذهبا لاحد  
 كيف وقد اتخذ جماعة انكار البديهيات بأثرها مذهبا

مفيد له بل كان مفيداً ( لكان نظر المبطل في حجة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات ) المعتبرة في النظر الصحيح ( والمبطل لا يعقدها ) فلذلك لم يفده العلم ( قلنا هو مشترك اذ شرط افادته ) أي النظر الفاسد ( للجهل باعتقادها ) أي المقدمات المعتبرة فيه والحق لا يعقدها فلذلك لم يفده الجهل ( وأثبتته ) أي المذهب الثاني وهو عدم الافادة ( المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل ) أي ليس له في نفس الامر ما لأجله يستلزمه ( وان كان قد يجلبه ) اتفاقا كما في المثال الذي أورده الامام الرازي ( بيانه أن النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب ) بالنظر ( نسبة ) مخصوصة ( بسببها يستلزم العلم بالمطلوب ) عند انتفاء أضداد العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما ( وليس للفاسد ذلك ) فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمطلوب بل استلزامها اياه راجع الى أن الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها وهو مخطئ فيه ألا ترى أنه اذا ظهر خطأه في

### ( عبد الحكيم )

[ قوله ليس له وجه استلزام الخ ] يعنى أن المراد الاستلزام في نفس الامر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه فلا استلزام بخلاف الصحيح

[ قوله وان كان قد يجلبه اتفاقا ] لاجل الاعتقاد بوجه الاستلزام

[ قوله انما هو في مقدمات الخ ] لكونها صادقة مناسبة للمطلوب

[ قوله قال الآمدي الخ ] تمهيد لما سيجيء من أن ما ذكره من التحرير انما يتأني على اصطلاح من جعل المفرد دليلا وتعريض للمصنف بأن المناسب لقوله فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل أن يقول بدل قوله في مقدمات في دليل

[ قوله وليس للفاسد ذلك ] أي الحصول في مقدمات لها في نفس الامر نسبة بسببها يستلزم الجهل بالمطلوب لان مقدماته اما كاذبة فهي غير متحققة في نفس الامر فضلا عن أن يكون لها نسبة الى المطلوب في نفس الامر واما صادقة غير مناسبة

( قوله فان الشبهة الخ ) اثبات لنفي النسبة على طريقة الآمدي

اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة أصلاً ( فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل )  
على المطلوب ( لرابطة بينهما في نفس الامر ) بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث  
لا ينفك عنه ( بخلاف ) النظر ( الفاسد مع الجهل ) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة  
ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد  
بذلك الخلاف أعنى الجهل المركب بالمطلوب ( ولا خفاء به ) أى بان النظر الفاسد لا يستلزم  
الجهل ( بعد التحرير ) والتوضيح الذى قدمناه ( وقول الامام ) الرازى في المثال الذى أورده  
( من اعتقد ) هاتين المقدمتين ( اعتقد ) تلك النتيجة الجهرية ( فلنا ) ما ذكرته ( حق ) ولكن  
ليس ( الشأن ) ( من أتى بالنظر الفاسد فيه ) أى فى ذلك المثال ( اعتقده كذلك ) أى اعتقد  
أن مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد

### ( عبد الحكيم )

( قوله فالنظر الصحيح الخ ) أى اذا كان لمقدمات يقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة الى  
المطلوب فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل الذى هو المفرد على المطلوب لاشتمال تلك  
المقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولا أو موضوعا فيها  
( قوله يوقف على وجه دلالة الدليل الخ ) لا يخفى ان وجه الدلالة هي الرابطة كما يدل له قول  
الشارح حتى يوقف النظر الفاسد عليها فاما أن يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف  
واما أن يقال ان وجه الدلالة من حيث الدلالة وافادتها العلم مغاير لنفسه من حيث انه رابطة بين ذاتي  
الدليل والمدلول واليه يشير قوله بحسب ذاتيهما  
( قوله بحيث لا ينفك عنه ) عادة أو عقلا  
( قوله ذاتية ) أى رابطة متحققة بالنظر الى ذاته بل له رابطة اعتقادية  
( قوله وهو قول الامام الخ ) بعد ما استدل على ما ادعى من عدم افادته الجهل أجاب عن استدلال  
الامام بأن اللازم مما ذكرته ان الاعتقاد بالمقدمتين يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجهرية وهو حق لكنه  
لا يثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد للجهل الا اذا ثبت ان النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين  
وليس كذلك اذ ليس كل من أتى بالنظر الفاسد يعتقد حقيقة المقدمات وتحقق المناسبة وكونه على هيئة  
الانتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين المستلزم للجهل وبما حررنا لك ظهر اندفاع البحث الذى  
ذكره الشارح بقوله ولقائل أن يقول الخ لانه ما استدل على عدم استلزامه الجهل بأنه لا يستلزم الاعتقاد  
المستلزم للجهل حتى يرد عليه انه يجري في النظر الصحيح أيضا بل استدل على المدعى بعدم تحقق الرابطة  
الذاتية في النظر الفاسد وتحققه في الصحيح ورد استدلال الامام بأنه غير تام لعدم التقريب فتدبر



مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولغائل أن يقول ليس كل من أتى  
بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدوها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم  
بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدوها لم يكن هناك  
نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد  
المقدمات لم يكن أيضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة  
وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق أنه لا استحالة في أن يكون بين القضايا  
الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضها فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة  
والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق  
المزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد  
لا يجب أن يكون في وجه الدلالة أعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات  
بان تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب الاستلزام القطعي بحسب نفس الامر  
ولاشك أن حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقيقة المقدمات بلا  
فرق وأما ما ذكره من التحرير فانما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا  
العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر ولا جله كان  
مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران أفعال العباد  
على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون

( قوله فانه لا فرق الخ ) الفرق بين فان الرابطة العقلية متحققة في الصواب في نفس الامر لكونها  
متحققة فيه بخلاف الكواذب فان الرابطة فيها على تقدير تحققها في نفس الامر لا متناع انصاف الشيء  
بصفة الاستلزام في نفس الامر بدون تحققه فيه ضرورة ان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له فيه  
فلاستلزام في الصحيح في نفس الامر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها  
هذا ما عندي في هذا المقام والله أعلم بحقيقة المراد

( قوله وأما ما ذكره الخ ) لا يخفى على الفطن ان الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث  
انه حال من أحواله والمقدمات من حيث انه حد من حدودها فالارتباط الذاتي متحقق فيهما بحسب نفس  
الامر في أحدهما جزء وفي الآخر عارض فقوله انما يتأتى الخ محل بحث

[ قوله فان قلت اذا لم يعتقدوها الخ ] فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقيقة المقدمات عدم العلم  
بالمقدمات أنفسها فقوله ولا تصديق علميا الخ لا يصح قلت عدم اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقيقة البتة

تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيداً للجهل به لكن من اعتقد أن هناك ارتباطاً عقلياً أداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما تكون منشأً للاستلزام (ونائها أن الفساد ان كان من المادة) فقط (استلزامه لما مر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيدا جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور وأما استلزامه اياه مطلقاً فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) أي وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط أو منهما معا (فلا) يستلزم النظر الجهل (اذ الضروب الغير المنتجة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة (لا تستلزم اعتقاداً أصلاً) لا خطأ ولا صواباً (المقصد التاسع) فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر (قال ابن سينا

(قوله استلزامه) أي مطرداً في جميع المواد وقد صرفت ان الحق عدم الاستلزام في شيء من الصور بما لا مزيد عليه

(قوله وليس بجهل) أجاب عنه الشارح في حواشي شرح التجريد بأن اللازم زيد جسم حمارى وهو جهل وفيه انه لو ضم هذه النتيجة الى قولنا وكل جسم حمارى فهو جسم ينتج زيد جسم مع ان كلا النظيرين فاسدان من جهة المادة فالجواب عنه ما استفاد مما قاله المحققون وهو ان النظر المذكور لا يستلزم العلم في نفس الامر لعدم تحققه فيه لكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه (قوله المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلاً بالمقصد الخامس المشتمل على الشرائط المنطق عليها

[قوله ونائها ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزامه] الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلى وعليه مدار البحث وأنت خبير بأن فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر في الميزان والفساد بالمعنى الثانى لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكأنه أراد بفساد المادة القسم الاول فقط

[قوله وفيه بحث لان قولنا الخ] قد يجاب عن البحث بأن النتيجة هي ان زيدا جسم حمارى وهو كاذب قطعاً كذا في حاشيته للتجريد واعترض عليه بأن ثبوت الجسم الحمارى يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في الجملة وليس بشيء فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي لاستلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث حينئذ وليس مقصود الجيب الاذاك

[قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر] لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلى مباحث الشروط المنطق عليها للمناسبة الظاهرة فالتخلل بينهما وبين تلك المباحث بمباحث أخرى لا يخلو عن خفاء

شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج ) والارتباط بين المقدمتين ( فان من يعلم أن هذه بذلة وكل بذلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن أنها حامل وما هو ) أى ظنه كونها حاملا ( الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي ) الذى هو هذه البذلة ( تحت ذلك الكل ) الذى هو كل بذلة عاقر اذ لو لا هذا الذهول لجزم بكونها عاقراً ولم يظن أنها حامل ( ومنعه الامام الرازى ) فقال ليس ذلك التفطن شرطاً لافادة النظر للعلم ( لان العلم بان هذا مندرج فى ذلك ) وبان احدي المقدمتين مرتبطة بالآخرى ( تصديق آخر ) مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى ( فلو وجب العلم به ) أى بأن هذا مندرج فى ذاك وبان هذه مرتبطة بتلك ( كانت ) هذه القضية التى وجب العلم بها ( مقدمة أخرى منضمة اليها ) أى الى المقدمات الاخر مرتبة معها ( ويجب ملاحظة الترتيب ) وكيفية الاندراج ( مرة أخرى ويلزم التسلسل ) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب ( والجواب لا نسلم أن ذلك ) الذى وجب العلم به ( مقدمة أخرى بل ذلك ) التفطن الذى اعتبره ابن سينا ( هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة ) فانه قال هكذا فلا سبيل الى

### ( عبد الحكيم )

الا انه آخره ليكون ذكر الامور المختلفة فى سلك واحد مع ما فيه من الاهتمام بما قدمه عليه ( قوله التفطن ) أى التفهم لكيفية الاندراج أى اندراج الاصغر تحت الاوسط ايجاباً أو سلباً كلياً أو جزئياً مثلاً فى قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لا بد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه فى المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكناً ولولا ذلك بل لوحظ ما صدق عليه الاوسط فى الكبرى بعنوان مفهومه اجمالاً ولم يلاحظ اندراج الاصغرى بخصوصه لربما غفل عن النتيجة خصوصاً اذا توهم أمراً مانعاً منها كما نبه عليه الشيخ بالثال الجزئى المذكور ثم ان اتصاف ذات الموضوع بمفهومه فى القضية تقييد فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصوراً لا تصديقاً كأنه قيل وكل مركب أى الجسم وغيره المنصف بالتركيب ممكن هذا ما يخص كلام الشيخ وهو حق لا شبهة فيه للمنصف وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل على قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق من أن مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية فى حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري نعم ان هذا التصديق الحاصل من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصديقاً آخر مغايراً للمقدمتين لكن لا يلزم وجوب ترتيبه معها كإيجاب الصغرى وكلية الكبرى

[ قوله هو ملاحظة النسبة المقدمتين الخ ] أى كيفية اشتغالها عليهما وهى التفطن لكيفية الاندراج

درك المطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل أيضاً الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤديا الى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل ( وقد احتج البعض ) يعنى القاضى البيضاوى ( على رأي ابن سينا ) وكون التفطن شرطاً للانتاج ( باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء ) فانما نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع أن انتاج أحدهما لنتيجته بين جلي وانتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل أو تنبيه ( وفيه نظر لاختلاف اللوازم ) في الاشكال ( فقد يكون انتاجها لبعض ) من تلك اللوازم ( أظهر ) من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل الكلام أن الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان أحد الاختلافين لازماً وقد يجتمعان أيضاً جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم أو لاختلاف الملزومات أو لاختلافهما معاً فان اللازم بين أمرين قد يكون بينا ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين أحدهما وأمر آخر بينا ( والحق أنه ان أراد ) ابن سينا بما ذكره وجهه شرطاً للانتاج ( اجتماع المقدمتين معاً في الذهن ) مرتبتين على ما ينبغي ( فمسلم ) لانه لو كان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافياً في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها

[ قوله يعنى القاضى البيضاوى ] حيث قال في الطوابع والاشبه انه لا بد من ملاحظة الترتيب والهيئة والا لما تفاوتت الاشكال في الجلاء والخفاء  
[ قوله فلا يتفطن لها ] أى للاندراج المستفاد منها

( قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق ) أورد عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبرى نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين أعنى صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقاً آخر مغايراً للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمتين لا لاجل أن ذلك مقدمة أخرى

( قوله فاذا فرض الاتحاد النح ) كقولنا كل أب وكل ب ج ينتج من الاول كل اج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج ا ثم لا يخفى ان للترتيب دخلاً في الاستلزام فاختلف الملزوم لازم البتة

عالمنا بجميع العلوم لانتفاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر ( وان أراد أمراً ) آخر ( وراه ) أى وراء الاجتماع المذكور ( فممنوع ) اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى أمر آخر والحاصل أنه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطاً سوى قضية جلاء الاشكال وخفاؤها وقد عرفت ما فيها ( وما ذكره من المثال ) فى البغلة ( إنما يصح عند الذهول عن احدي المقدمتين وأما عند ملاحظتهما ) على الترتيب اللائق ( فلا ) يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقوداً وأمكن ذلك الظن \* المقصد المباشر قد اختلف فى أن العلم بدلالة الدليل على المدلول ( هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازى هناك دليل مستلزم ) كوجود العالم ( ومدلول لازم ) كوجود الصانع ( ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ) أيضاً ( ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه ) أو امكانه ( فالدليل هو العالم ووجه دلالاته ) هو ( الحدوث ) أو الامكان ( وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب

[ قوله فممنوع ] قد عرفت مما حررنا لك سقوط هذا المنع

[ بقوله وأما ملاحظة الترتيب الخ ] وقد عرفت انه عبارة عن ملاحظة اندراج الاصغر بخصوصه تحت الاوسط وانه لا شبهة فى كونه شرطاً فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطاً عدم كون ملاحظة الاندراج شرطاً نعم انه يصح رداً على ما قاله القاضى البيضاوى

[ قوله قد اختلف الخ ] وجه الاختلاف فى مغايرة العلم بالدلالة للعلم بالمدلول غير ظاهر مع ان الدليل الذى ذكره الامام يفيد مغايرته للعلم بالدليل والعلم بالمدلول افادة لا يخفى على من له أدنى تمييز وكذا لا اشتباه فى مغايرة وجه الدلالة أى الامر الذى بواسطته ينقل الذهن من الدليل الى المدلول للدليل فان تعريفه ينادي على مغايرته فكيف خفى على الفحول وكيف اختلفوا فيه [ قوله لا يجب الخ ] هذا وقوله بل قد يدل الخ صريح فى أن هؤلاء ادعوا رفع الایجاب الكلى

( قوله اذ لا حاجة بنا الخ ) فان قلت المتناهي فى البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك تخفى عليه النتيجة ويفعل عن لزومها بسبب غفلته عن ان الاصغر يتدرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب عدم قدرته على جميع المقدمتين ( قوله وقال آخرون لا يجب ذلك بل قد يدل الخ ) فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز

ذلك ) أي كون وجه الدلالة مغايراً للدليل ( بل قد يدل الشيء على غيره نظراً إلى ذاته  
والا ) أي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة  
يفايه ( لزوم التسلسل ) لانا نقول الكلام إلى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل  
كلاماً كان مثلاً فإنه أيضاً دليل يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة  
يفايه ( والحدوث ) الذي هو وجه الدلالة ( ليس غير العالم ) الذي هو الدليل ( اذ لا واسطة

[ قوله فإنه أيضاً دليل الخ ] فيه بحث لانه ان كان مبنيًا على ان الامكان من جملة العالم فيكون دليلًا  
على وجود الصانع فيرد عليه انا لا نسلم ذلك لانه أمر اعتباري وان هذا انما يدل على أن ماهو دليل على  
وجود الصانع يجب أن يكون وجه دلالة على تقدير المغايرة دليلًا والتسلسل انما يلزم لو كان وجه دلالة  
كل دليل دليلًا فيجوز الانتهاء إلى دليل وجه دلالة لا يكون دليلًا على شيء وان كان مبنيًا على انه لما  
كان الدليل دليلًا باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلًا في الحقيقة فهو ممنوع لان الدليل ما يمكن التوصل  
بصحيح النظر فيه أو في أحواله والنظر لا يقع في وجه دلالة

المغايرة في بعض الصفات وآخر الكلام من كونه مبنيًا على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو سلم  
ادعاء البناء الحقيقي فلا نسلم دلالة على عدم جواز المغايرة أصلاً إذ المشايخ رحمهم الله لا يدعون في كل  
صفة للشيء أنها لا هو ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف إذا كانت منفكة عن موصوفها وقد  
لا تغاير بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الآمدي في المقصد السادس من المرصد الرابع  
في الوحدة والكثرة والاضافة في قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فجرد البناء  
على ما ذكره المشايخ والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزمه عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة  
صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث بمعنى الخروج من العدم إلى الوجود على تقدير وجوده فإنه صفة  
منفكة عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد الثاني من المرصد الرابع في الصفات الوجودية وقد لا تكون  
منفكة عنه كلاماً كان واعلم ان الفرقة السابعة ادعوا ان وجه الدلالة وهي الحدوث مثلاً غير الدليل وهو  
العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل الشيء إشارة إلى استدلال تسليمي على  
نفي الوجوب الخ أي لو سلم ان الحدوث غير العالم فلا استدلال قد يكون بنفس الحدوث فيثبت لامغايرة  
بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم الحدوث ليس غير العالم إلى استدلال مني من وجه نعم  
لو قدم هذا لكان أنسب فعلى هذا التوجيه ترتبط سوابق الكلام ولواحقه فتأمل

( قوله ليس غير العالم ) مبنى على ما أشعر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب  
إليه البعض من وجودية الحدوث وان كان مزيفاً والا لا يكون داخل في العالم الذي هو ماسوى الله تعالى  
اذ العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات فلا توصف بالمغايرة اصطلاحاً فلا تدخل في العالم قطعاً



بين العالم) الذي هو ما سوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع (فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذي ذكره هؤلاء (قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره) كما سيأتي (بل يشبه أن يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه) أي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل هذه المسئلة انما تجرى فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده

[ قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره ] أي بعض الصفات وهي اللازمة على ما سيجيء نقلا عن الشيخ الاشعري أن الصفات منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الأفعال من كونه خالقا ورازقا ونحوها ومنها ما يقال انه لا عينه ولا غيره وهي ما يمنع انفكاكه عنه بوجه من الوجود كالعالم والقدرة فلا يرد ما يتوهم من أن هذا يقتضي أن يكون قول هؤلاء السبب الكلي مع أهم مصرحون برفع الإيجاب الكلي

[ قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل ] أي قد يكون صفة الدليل فلا ينافي ما تقدم منه من أنه قد يدل الشيء نظرا الى ذاته وان الحدوث ليس غير العالم

( قوله قال ناقد المحصل هذه المسئلة الخ ) لما كان المنشأ الذي ذكره المصنف في غاية البعد نقل منشأ لهذا الاختلاف تقبله الطبائع في الجملة

( قوله عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى ) كما يستدلون بالممكنات الموجودة على الواجب تعالى كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب اما بامكانه أو بمسبوقيته بالعدم فالإكلام على ظاهره ولا حاجة الى التأويل على ما وهم

( قوله بل يشبه أن يكون فرعا للنج ) انما قال يشبه لان ما مر آنفا من جعلهم الحدوث من جملة العالم لا يلائمه وهذا وان أمكن حله على أنه استدلال الزامى لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع لا يلائمه أيضا ولو أريد بالعينية سلب الغيرية فقط لم يتجه فيما استدلل بنفي الحدوث مثلا ولهذا المعاني حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية

( قوله فان وجه الدلالة صفة للدليل ) أي فيما يتوهم فيه المغايرة كاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يرد أن هذا مخالف لما صرح به ذلك القائل من أن الدليل قد يدل على الشيء نظرا الى ذاته والالزام التسلسل

مغايراً لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط وأجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو أمر اعتباري ليس بوجود في الخارج كالامكان والحدوث

(حسن جوابي)

(قوله داخل في وجود ما سواه) اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافته سابقاً ولاحقاً والا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لاني وجود ما سوي الله تعالى بل في نفس ما سواه سبحانه

(قوله وأجاب بان وجه الدلالة النح) اعترض عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشيثان الموجودان في الخارج فالتسلسل اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايراً كان معناه ليس مغايراً موجوداً في الخارج والا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بأنه اعتباري

تم الجزء الاول من كتاب المواقف

ويليه الجزء الثاني وأوله المرصد السادس





فهرست الجزء الاول من المواضع

صفحة	صفحة
١٨٩ المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل	٢ خطبة الكتاب
للأطوب	٣٢ الموقف الاول في المقدمات وفيه
١٨٩ المقصد الاول في تعريفه	مرصد ستة
١٩٠ المقصد الثاني	٣٢ المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم
٢٠٧ المقصد الثالث النظر الصحيح	٦١ المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم
٢٤١ المقصد الرابع	٨٦ المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه
٢٤٨ المقصد الخامس	مقاصد
٢٥١ المقصد السادس	٨٦ المقصد الاول
٢٧٥ المقصد السابع	٩٠ المقصد الثاني العلم الحادث
٢٨١ المقصد الثامن	٩٧ المقصد الثالث
٢٨٥ المقصد التاسع	١٠٠ المقصد الرابع
٢٨٨ المقصد العاشر	١٢٣ المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية



الجزء الثاني من

# كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد  
الايحي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة  
٨١٦ مع حاشيتين جليلتين عليه احدهما لعبد الحكيم السيالكوتي والثانية  
للمولى حسن جابي بن محمد شاه الفناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل  
كرمه المكان الرفيع

(تنبية) قد جعلنا في أعلى الصحيفة المواضع بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيالكوتي  
ودونها حاشية حسن جابي مفصلاً بين كل واحد منها بجدول فاذا انفردت احدي  
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

عنى تصحيح محمد بن محمد بن النعماني بحلب

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد أفندي سكاكيني المغربي بالنويسي

سنة ١٣٢٥ هـ و ١٩٠٧ م

منطبعة السعادة بجوار مخايفة مضر

« لصاحبها محمد اسماعيل »



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ﴿ المرصد السادس في الطريق ﴾

الذي يقع فيه النظر ( وهو الموصل الى المقصود ) بتوسط النظر ( وفيه مقاصد الاول ) في تحديده وتقسيمه الى أقسامه الاولى ( هو ) أى الطريق ( ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب ) اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن أن يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له وأراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في أحواله ليتناول المفرد الذي من شأنه أنه اذا نظر في أحواله أوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه

( قوله اعتبر الامكان ) ان أريد الامكان الخاص يكون التعريف مختصا برأى الاشاعرة وان أريد الامكان الجامع للوجوب يشمل جميع المذاهب المذكورة فيما سبق  
( قوله لان الفاسد الخ ) أي مادة أو صورة لا يستلزمه كما صرفت فلو لم يقيد النظر بالصحيح فان أريد به العموم خرجت الطرق بأسرها عن التعريف اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك  
( لا يستلزم المطلوب ) وان كان قد يفرض اليه فذلك اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة اليه  
( قوله فانه يسمى عندهم دليلا ) رعاية لظاهر ماورد في النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيهما أدلة

( قوله المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر ) قيل لم أخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعا مع ان النظم الطبيعي يقتضى تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى ما سبق في مباحث النظر وأجيب بان مفهوم النظر مأخوذ في مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلذا أخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان المعتمد بمبحث الصورة

( قوله لان الفاسد لا يستلزم المطلوب ) يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جسم وقد مر ما به التفصّل فلا تغفل

يسمى عندهم دليلاً ويتناول أيضاً التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع ترتيبها وأطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصوري والتصديقي (ولما كان الإدراك أما تصوراً أو تصديقاً فكذا المطلوب) الإدراكي الذي يطلب بالنظر (فإن كان) المطلوب (تصوراً سمي طريقه) الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه (معرفاً وإن كان) المطلوب (تصديقاً سمي) طريقه (دليلاً وهو) أي الدليل بالمعنى المذكور (يشمل الظني) الموصل إلى الظن كالغيم الرطب الموصل إلى ظن المطر (والقطعي) الموصل إلى الجزم والقطع كالعالم الموصل إلى العلم بوجود الصانع (وقد يخص) الدليل (بالقطعي ويسمى الظني اشارة وقد يخص) الدليل أيضاً مع التخصيص الأول (بما يكون) الاستدلال فيه (من المعلول) كالحمي (على العلة) كتمغن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انياً

(قوله غير مأخوذة مع الترتيب) سواء كانت متفرقة أو مترتبة وأما إذا أخذت مع الترتيب فهي خارجة عنه إذا لا يمكن وقوع النظر فيها

(قوله وحينئذ يلزم الخ) أي حين عزم النظر فيه لأجل تناول التصورات المذكورة يلزم تناوله للمقدمات إذا لم تؤخذ مع الترتيب متفرقة كانت أو مترتبة وفيه اشارة إلى أن تناوله للمقدمات المذكورة غير واجب إذ لهم أن يقولوا ان الدليل عندنا هو المفرد والمقدمات ليست بدليل عندنا ولا مشاحة في الاصطلاح بخلاف تناوله للتصورات فإنه واجب كيلا يلزم خروج المعرف مطلقاً ومن لم يفهم فسر قوله وحينئذ يحين إذ أريد بالنظر فيه النظر في نفسه والنظر في أحواله فوقع لبيان تغيير الاسلوب في تناول المقدمات فيما وقع

(قوله ليتناول الخ) يعني لو لم يرد بالنظر فيه ما يعي النظر في نفسه والنظر في أحواله فإن حصل بالنظر في نفسه خرج المفرد مع أنه دليل عندهم وان حصل بالنظر في أحواله خرج المعرف مطلقاً إذا لا يقع الترتيب في أحواله فلا بد من التعميم

(قوله برهانا انياً) أي الملسوب إلى ان أي الثبوت يسمى بذلك لانه يفيد ثبوت الحكم في الخارج وأما علته ماذا فلا

(قوله تعليلاً) أي بيانا لعللة الحكم ولذا يسمى برهانا لما أي ملسوباً إلى لم الدال على العلية

(قوله وحينئذ يلزم تناوله) أي حين أراد بالنظر فيه ما ذكر قبله هذا ليس باعتراض بل تحقيق المرام وتوضيح المقام والحق أن تغيير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول أيضاً المقدمات الخ كما قال ويتناول أيضاً التصورات إيماء إلى بعد ذلك التناول وكأن السر في ذلك أن كون المقدمات الغير المترتبة طريقاً خلاف المتعارف بخلاف التصورات المتعددة غير مأخوذة مع ترتيب فإن الترتيب فيها ليس جزءاً سوريا بخلاف المقدمات

( ويسمى عكسه ) وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلوم ( تعليل ) وبرهاناً لما هو المقصد الثاني في المعرفة ( قبل ) معرفة ( المرف ) لأن معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد أن تقدمها ( فيكون غيره ) اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوماً قبل أن يكون معلوماً ( و ) يكون أيضاً ( أجلى منه ) اذ لو ساواه في الجلاء أو كان أخفى منه لم يكن معلوماً قبله ( فلا يعرف ) هذا تفريع على كونه أجلى أي لا يعرف الشيء ( بما لا يعرف الا به ) فانه لا يكون أجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته ( بمرتبة ) واحدة ويسمى دوراً صريحاً كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة ( أو أكثر ) ويسمى دوراً مضمراً كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ( ولا بد ) اشارة الى شرط آخر للمعرف أي لا بد من ( أن يساويه في العموم والخصوص ليحصل ) به ( التميز اذ لولاه ) أي لو لا كونه مساوياً ( لدخل فيه غير المرف ) على تقدير كونه أعم مطلقاً أو من وجه ( فلم يكن مانعاً ) من دخول غير المرف فيه ( و ) لا ( مطرداً ) وهو أن يكون بحيث كل ما صدق على شيء صدق عليه المرف أيضاً ( أو خرج عنه بعض افراده ) على تقدير كونه أخص اما مطلقاً أو من وجه ( فلم يكن جامعاً ) لجميع افراد المرف ( و ) لا ( منعكساً ) وهو أن يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المرف واعلم أن اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه

### ( عبد الحكيم )

( قوله قبل معرفة المرف ) قبلية زمانية وذاتية وكونه طريقاً اليها يثبت القبلية الزمانية وكونه سبباً لها يثبت القبلية الذاتية  
 ( قوله فيكون غيره ) ولو بالاعتبار  
 ( قوله لم يكن معلوماً قبله ) فان المساوي للشيء في الجلاء يكون في مرتبة والاخفى بعده  
 ( قوله فلا يعرف ) بالتشديد والثاني بالتخفيف  
 ( قوله ولا مطرداً وهو أن يكون الخ ) لصدق نقيضه وهو أن بعض ما صدق المرف عليه ليس يصدق عليه المرف تحقيقاً للعموم  
 ( قوله ولا منعكساً وهو أن يكون الخ ) لصدق نقيضه وهو أن بعض ما يصدق عليه المرف صدق عليه المرف تحقيقاً للخصوص

المتأخرون اذ حينئذ يحصل التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شئ منها بغيرها وأما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يفايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يفايره وصرحوا بأن المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بأن المعرف لا بد أن يفيد التميز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد تميز الشئ عن

( قوله فقد قالوا الرسم الخ ) يشكل بالتعريف بالاخص لانه ليس داخلا في التام لانه لا يفيد تميز جميع افراد المعرف ولا في الناقص لانه يفيد التميز عن كل ما عداه الا أن يقال انه ذكر بعض أقسام الناقص وترك بعضه كما يشير اليه كلمة منه ومنه أو يقال تعريف الناقص بما يميز عن بعض ما عداه تعريف بالاخص وذلك جائز عند المتقدمين ولا يخفى أن كلا من التوجيهين خلاف ما يقتضيه المقام لانه في مقام بيان أقسام الرسم وتحقيقتها وغاية ما يقال ان التعريف بالاخص لما كان خاليا عن شمول بعض افراد المرسوم لم يفد تميزه باعتبار ذلك البعض عما عدا ذلك البعض من حيث انه ما عداه وان أفاد تميزه عن ذات كل ما عداه ( قوله كيلا يتناول الخ ) كالتعريف بالاعم

( قوله ولا يخلو عما هو منه ) في الصحاح أخليت المكان وجدته خاليا أى لا يوجد الرسم خاليا عن فرد هو في المرسوم كالتعريف بالاخص ( قوله لا بد أن يفيد الخ ) كما يقتضيه تعريفهم للمعرف بما يستلزم معرفته معرفته فان المعرفة تقتضى التمييز في الجملة

( قوله ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يفايره ) فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز المرسوم عن جميع ما يفايره لاعتد البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا ورود لما ذكر اذ غاية ما لزم ان قوله يميزه عن بعض ما يفايره مع كونه في موضع التعريف للناقص أخص منه وهذا اللازم ملتزم عندهم فتأمل فانه دقيق على ان قوله يميزه الخ صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا خير في وجود ناقص يميز عن كل ما يفاير المرسوم غاية ما في الباب انه لم يصرح به هنا ويحتمل أن يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم الجودة لا ينافي التمام بالمعنى المراد ههنا وهو التمييز عن كل مغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعرف التام بأباه وقد يقال يحتمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص يفاير الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالتمييز الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يفاير الاخص المعرف مثلا لاعتد البعض آخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر اذ لا تستقيم المقابلة حينئذ فان الرسم التام أيضا يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتأمل

( قوله وأيد ذلك الخ ) اشارة الى ان التعريف بما يعم الشئ يفيد تصويره بوجه ما قاله الشارح في

غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره وأما التمييز عن جميعها فليس شرطاً له لأن التصورات المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء أما ذاتي أو عرضي كذلك قد تكون بوجه عام ذاتي أو عرضي فيجب أن يكون كاسب كل منهما معرفاً بالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حداً كان أو رسماً (ولا بد فيه) أي في المعرفة (من مميز) مساو للمعرف (فإن كان) المميز (ذاتياً سمي) المعرفة (حداً والا سمي رسماً وعلى التقديرين فإن ذكر فيه تمام

(قوله فيجب أن يكون كاسب الخ) ليصح قولهم المنطق عبارة عن مجموع قوانين الاكتساب (قوله ولا بد فيه من مميز مساو الخ) أما مغايراً له بالذات كما في التعريف بالركب أو بالاعتبار كما في التعريف بالمفرد فهو من حيث أنه معرف نظرف له من حيث كونه مميزاً مساوياً وقد يقال الكلام على حذف المضاف أي في حصول المعرفة أو شأنه

(قوله فإن كان المميز الخ) وإذا اجتمع المميزان يسمي رسماً أكمل من الحد وهو خارج عن القسمين لأن القسم المميز الواحد وادخله في القسم الثاني بأن يراد من المقسم الأول أن كان المميز ذاتياً فقط غير صحيح لأنه حصر القسم الثاني في الرسم التام المركب من المجلس القريب والخاصة والرسم الناقص المنقسم إلى ما يكون بالخاصة وحدها أو بالخاصة والمجلس البعيد أو العرض العام والرسم الأكمل ليس شيئاً منهما

حواشي المطالع تأييداً له لا يرى أن المثلث إذا اشتبه بالدائرة مثلاً وأريد تمييزه عنها ففيل أنه شكل مضلع أفاد تصوره بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لأنه ذكر في حواشي شرح المختصر أن الطلب فعل اختياري لا يتحقق إلا بإرادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الإرادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداء والتوفيق بين كلاميه مشكل لأن التعريف من قبيل الطلب فيلزم أن يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ماعداء ومن لم يعرف بعد أن المثلث من الاشكال المضاعفة كيف يقال أنه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ماعداء ولا شك أن التعريف على الوجه الذي صورنا يتأني بالنسبة إلى من علم أن الدائرة ليست بمضاعفة وعلم أن شكلاً من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف أنه غير الدائرة أو غيرها أو علم بحالاً أنه غيرها وطلب أن يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك أنه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز عن جميع ماعداء فليتأمل

(قوله ولا بد فيه من مميز) ظاهر العبارة يشعر بازوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد وعلى تقدير وجوب كونه مركباً لا يلزم أن يكون المميز المساوي جزءاً له بل يجوز أن يحصل التمييز التام من المجموع كافي تعريف الخفاش بالطائر الولود ففيل ماذا كره بناء على الاعمال الغلب وقيل المراد في شأن المعرفة (قوله فإن كان ذاتياً سمي حداً) أي أن كان المميز ذاتياً فقط فالركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرج في قوله والا سمي رسماً على ما صرحوا به من أنه رسم تام لكنه أكمل من الحد التام

الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب تمام) اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب (والا فناقص) اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها أو مع الجنس البعيد أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الرسم (والمركب) اذا لم يكن بديهي التصور (يحد) بأجزائه حداً تاماً وناقصاً (دون البسيط) فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له (فان تركب عنهما) عن المركب والبسيط (غيرهما) ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور (حد بهما والا فلا) يحد بهما اذ لم يقعا جزءاً لشيء (وكل) متصور (كسبي) مركب أو بسيط (له خاصة) شاملة لازمة (بينة) بحيث يكون تصورها مستلزماً لتصوره (يرسم والا) أى وان لم تكن له خاصة كذلك (فلا) يرسم (فان كان) ذلك الكسبي الذى له تلك الخاصة (مركباً أمكن رسمه التام) بتركيب جنسه القريب مع خاصته (والا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف الاول) التعريف (بالمثال) سواء كان جزئياً للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل

(قوله والمركب النخ) بيان لما يحد وما لا يحد وما يحد به وما لا يحد به

(قوله والا فلا يحد بهما) أى لا يقعان في الحد فلا يردان مجموع الحيوان الناطق لم يقع جزء

الشيء مع أنه يحد به الانسان

(قوله وكل متصور النخ) بيان لما يرسم وما لا يرسم ولما يرسم به وما لا يرسم به

(قوله خاصة) ليكون مانعاً شاملاً لجميع افراده ليكون جامعاً لازماً أى في الذهن بينة اللزوم ليتحقق

(قوله أو العرض العام عند من يجوز أخذه في الحد) المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم

ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع وحد ناقص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به

الرازي في شرح المطالع حيث أبطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا أفاد التمييز الحدي فهو مع شيء

آخر أولى بذلك نعم في كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صح ما ذكره يوجب أن يكون المركب من جميع

الذاتيات والعرضيات حداً وليس كذلك بل أطبقوا على أنه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب

والعرض العام رسم تام

(قوله اذ لم يقعا جزءاً لشيء) فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب لم يقع

جزءاً لشيء مع أنه يحد به الانسان الا أن يقال التركيب يعم التركيب من أجزائه

(قوله كقولك الاسم كزيد) المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو

المعاني المشتركة في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان

كضرب أو لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة (وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة) التي بين ذلك المعرف وبين المثال (فإن كانت) تلك المشابهة (مفيدة للتمييز فهي خاصة) لذلك المعرف (فيكون) التعريف بها (رسما ناقصا) داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف (والا) أى وان لم تلك المشابهة مفيدة للتمييز (لم تصلح للتعريف) بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استثناس العقول القاصرة بالامثلة أكثر شاع في غايات المتعلمين التعريفات بها (والثاني التعريف اللفظي وهو أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة) على معنى (يفسر بلفظ أوضح دلالة) على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع

### ( عبد الحكيم )

الانتقال منها اليه

[ قوله تعريف بالمشابهة ] أى بما به المشابهة فإن تعريف الاسم يزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية غير مقترن بأحد الازمنة وكذا تعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للانكشاف وقس على ذلك [ قوله ولما كان استثناس الح ] دفع توهم انه لما كان فى الحقيقة تعريفا بالمشابهة فلم ارتكبوا التسامح وهرفوا بالمثال ووجه الاستثناس كون الجزئيات أول المدركات [ قوله وليس هذا تعريفا حقيقيا الخ ] اذ التعريف الحقيقي ما يكون تصويره سببا لتصور شئ آخر ولما لم يكن فى التعريف اللفظي المغايرة الا من حيث اللفظ لا يتحقق ههنا تصوران متغايران بالذات أو بالاعتبار فضلا عن كون أحدهما سببا للآخر وما قيل من أن المفهوم من حيث انه مدلول اللفظ الاول مغاير لنفسه من حيث انه مدلول اللفظ الثانى فبالحيثية الثانية سبب وبالحيثية الاولى مسبب ففيه ان المقاد من التعريف اللفظي احضار ذات مفهوم اللفظ الاول بتوسط اللفظ الثانى لا احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الاول بتوسط احضاره مقيدا بكونه مدلول اللفظ الثانى

( قوله انما المراد الخ ) اذ معنى قولنا الغضنفر الاسدان ما وضع له الغضنفر هو ماوضع له الاسد فالمستفاد منه تعيين ماوضع له لفظ الغضنفر والعلم بوضعه له وفيه رد على المحقق التفتازانى حيث ذهب الى أن التعريف اللفظي من المطالب التصورية وقال فى شرح الشرح الحدد اللفظي عند المحققين هو أن يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف أو باللازم أو بالذاتيات وبهذا صرف الحد الاسمي في التلويح لجعل اللفظي والاسمي مترادفين وقال الشارح فى حواشي العنبدى وانما أتى عليه من عدم التدرب بالصناعة وقلة التدبر فى مقاصد القوم والاغترار بمجرد اطلاقهم الاسمي فى مقام اللفظي وقال المحقق الدوانى وأنت خبير بأنه اذا كان الغرض معرفة حال اللفظ انه موضوع لذلك



له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم أنه موضوع بازائه فماله الى التصديق وهو طريقة أهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي وأقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه أن يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم أن التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين أحدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفاً بحسب الاسم فاذا علم مثلاً مفهوم الجنس اجمالاً وأريد تصوره بوجه أكمل

### (عبد الحكيم)

المعنى كان بحثاً لغوياً خارجاً عن المطالب التصورية وأما اذا كان الغرض منه تصور معنى اللفظ أي احضاره فليس كذلك كما اذا قلنا الغضنفر موجود فلم يفهم السامع من الغضنفر معنى ففسرناه بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية انتهى وفيه ان هذا التفسير لاحضار صورة حاصلة ليحكم عليه بوجوده وليس كل ما يفيد احضار صورة حاصلة تعريفاً لفظياً والا لكان جميع الالفاظ المعلومة أوضاعها تعريفات لفظية لكونها مفيدة احضار صورة حاصلة بل هو ما يفيد احضار صورة حاصلة وليعلم منه بان اللفظ موضوع بازائها كقولنا الغضنفر الاسد على انه يرد على قوله ففسرنا بالاسد ليحصل معناه انه ان أراد به أن التفسير يفيد حصول المعنى ابتداءً فمتنوع وان أراد به انه يفيد بتوسط افادته العلم بأنه موضوع له فسلم لكن حيثئذ يكون التفسير المذكور للعلم بالوضع وحصول المعنى يتبعه فتدبر

(قوله فماله الى التصديق) أي التصديق بالوضع فهو بالحقيقة من مطالب هل المركبة وان كان يسأل عنه بما نظرا الى استلزامه لاحضار المعنى بعد العلم بالوضع فيقال ما الغضنفر فاندفع ما قاله المحقق الدواني من أن تعليلهم لتقدم مطلب ما الاسمية على جميع المطالب بأنه ما لم يفهم معنى اللفظ لم يكن التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق بهليته المركبة انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلاً في مطلب ما فيكون من المطالب التصورية لان افادته معنى اللفظ بالتبع كاف لدخوله في مطلب ما ولا يتوقف على كونه من مطالبه حقيقة

(قوله وهو طريقة أهل اللغة وخارج الخ) قال الشارح في حواشي المضدي وقد أشار بعض المحققين الى الفرق وان أحدهما يناسب المباحث اللغوية والآخر العلمية وكتب في حاشية الحواشي هو المحقق الطوسي حيث شرح كلام الرئيس قد يطلب بما ماهية ذات الشيء وقد يطلب ماهية مفهوم الاسم المستعمل انما لم يقل مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغوياً بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً

[قوله وحقه أن يكون الخ] اذ لم يقصد به تفصيل المعنى بل احضاره للعلم بالوضع وهي كافية في ذلك (قوله غير معلومة الوجود الخ) سواء كانت موجودة أولاً

فان حصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حداً له اسماً وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسماً له اسماً والثاني ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفاً بحسب الحقيقة اما حداً أو رسماً وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود فانه اذا قال مثلاً الانسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكم على الانسان بكونه حيواناً ناطقاً والا لكان مصداقاً لا مصوراً أى مفيداً للتصديق لا التصور بل أراد بذلك الانسان أن يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه أكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح أن يقال لا نسلم أن الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب لا نسلم كتابتك نعم يصح أن يقال لا نسلم أن هذا حد للانسان أو أن الحيوان جنس له أو أن الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمناً وقابلة للمنع فاذا أريد دفعه صعب جداً في

(قوله تصور حقائق موجودة) أى معلومة الوجود بقرينة المقابلة ثم الظاهر من عباراتهم ان الاعتبار في كونه تعريفاً بحسب الاسم أو بحسب الحقيقة الوجود الخارجي فالامور الاعتبارية التي لها وجود في نفس الامر كالوجود والامكان والوجوب يكون لها تعريفات اسمية فقط لكن لا شبهة في أن لها حقائق في نفس الامر وألفاظها يجوز أن تكون موضوعة بازائها وأن تكون موضوعة بازاء لوازمها فيكون لها تعريفات بحسب الاسم وبحسب الحقيقة اما محدوداً أو رسوماً كالحقائق الخارجية فالصواب عدم التخصيص بالموجودات الخارجية وان يراد بالوجود في الخارج الوجود في نفس الامر وبه صرح المحقق التفتازاني في التلويح

(قوله كان ذلك حداً له اسماً) والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا به وصرح الشارح أيضاً في حواشي المطالع بالقول بان مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشي المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت أن المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي أيضاً ولذلك يجب بالحد الثام بحسب الاسم ولا شبهة في أن التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة أعم من معناه الاصطلاحي لا يتم أيضاً اذ لا شك في أن المطلوب بما الشارحة نوع مخصوص مفهوم الاسم ويجوز أن يعلم أن لهذا اللفظ مفهومين ما وقبل أن يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص سأل عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص

الحقائق الموجودة وكان خطر القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلاً العلم ما يصح من الموصوف به أحكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقشه والا فلا ويقال أيضاً هذا معارض بأنه الاعتقاد المنقضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة أما اذا قيل الانسان حيوان ناطق وأريد أن هذا مدلوله لغة أو اصطلاحاً كان هذا تعريفاً لفظياً وحكماً قابلاً للمنع الذي يدفع بمجرد نقل أو وجه استعمال (ثم انه يقدم في التعريف الاعم) لكونه أظهر عند العقل فتقدمه أولى

(قوله وان سهل في المفهومات الاعتبارية) أى الامور الكائنة بحسب اعتبار العقل كالمفهومات الاصطلاحية وأما في الأمور الاعتبارية الكائنة بحسب نفس الامر فصعب أيضاً كالحقائق الموجودة في الخارج

(قوله النقض والمعارضة) أى ما هو شبيه بهما لانهما مختصان بالدليل

(قوله فان سلم الحد الثاني) أى حديثه وكذا قوله بطل حده وقوله والا فلا

(قوله اذ لا اتحاد الخ) دليل لقوله بطل حده أى لا اتحاد بين المفهومين حتى يقال أن كلا الحدين

واحد من حيث المفهوم فلا يلزم من حديثهما تعدد الماهية لشيء واحد بل كل منهما مفهوم على حدة فلا يمكن كونهما حدين فاذا سلم حدية الثاني بطل حدية الاول وفي بعض النسخ اذ لا تعاند بين الخ فيكون دليلاً لما يفهم من قوله بطل حده أى لا يبطل كونه تعريفاً اذ لا تعاند بين مفهومي الحدين في الصدق بل بينهما مغايرة في المفهوم فيجوز أن يكون أحدهما حراً والآخر رسماً أو كلاهما رسماً

(قوله أولى) فتأخير المجلس في الحد الثام لا يخل بتماميته انما الخلل به عدم تركيب أحدهما بالآخر

(قوله وكان خطر القتاد دونه) القتاد شجر له شوك صعب والخطر سوق اليد من أعلاه الى أسفله

ليندفع به شوكه وقولهم خطر القتاد دونه مثل في الامر الاشق ومعنى دونه أن هذا الخطر أدنى منه في المشقة أو انه قبيله وهو مخوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخطر

(قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة) أى ما هو شبيه بهما باعتبار الدعاوى الضمنية والا

فلا اصطلاحاً انما يجريان بعد اقامة الدليل على المطلوب

(قوله فان سلم الحد الثاني الخ) أى ان سلم حديثه بطل حده اذ لا يكون لشيء واحد حدان وان لم

يسلم لم يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لا تعاند بين نفس مفهومي الحدين المذكورين انما التعاند بين حديثهما فيجوز أن يكون صدق أحدهما بطريق الحدية ويصدق الآخر صدقاً عرضياً

ولأن الاختصاص قيد له مخصص اياه فكان تقديمه عليه أنسب وما يقال من أنه واجب في الحد التام محصل لجزئه الصوري حتى اذا أخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن أجزاء الماهية للتعصبة في الجنس والفصل (ويحترز) فيه (عن الالفاظ الغريبة الوحشية) التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يخالف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند أربابها غريبة عند غيرهم (وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ظاهرة فيتردد السامع حينئذ في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره (وبالجملة فمن كل لفظ غير ظاهر

(قوله أنسب) ليكون التخصيص بعد التعميم

[قوله فتطول المسافة) فيه اشارة الى انه لا خال في افادة المراد

(قوله بلا قرينة ظاهرة) بأن لا تكون قرينة أولا تكون ظاهرة

(قوله ويتبادر ذهنه في المجاز الى غيره) فيه اشارة الى أن المجاز أردء من المشترك وبه صرح في

حواشي المطالع من أن المشترك أردء من المجاز فلعله بالنظر الى الاستعمال فان استعمال المشترك والمجاز

بلا قرينة غير جائز ومع ذلك استعمال المشترك أقل من المجاز

(قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج إلخ) قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف أهل الفن

في أن الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام أم لا فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على المجلس لكان

حدا ناقصا وقال الشريف وهذا ليس بشئ والحق انه لا جزء له غير المجلس والفصل لكنه لا بد لمطابقته

للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد اذ

لا شبهة في أن جميع أجزاء الشئ نفسه ولا يعقل انفكاك الشئ عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير

المجلس والفصل لازم أن يتحقق الحد

على كل وجه بتحققان وتكون الماهية معلومة بالكنه والا لتختلف الشئ عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه

(قوله ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة) ذكر الشارح في حواشي

شرح المختصر أن هذه الثلاثة مرتبة في الرداءة فان الالفاظ المشتركة أردء من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ

الغريبة شئ فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وأيضا الغرابة تختلف بحسب قوم وقوم وفي الالفاظ

المشتركة بلا قرينة معينة لاخذ معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره

والالفاظ المجازية أردء من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود

فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر في حواشي المطالع أن الالفاظ المشتركة

أردء من المجازية والمجازية أردء من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عند عدم صرف

القرينة عن الحقيقة فالمجاز أردء من المشترك كما ذكر في حواشي شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين

الدلالة على المقصود) وذلك لانه يصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة  
 (المقصد الثالث) الاستدلال اما بالكلية (كالحیوان مثلا) (على الجزئي) كالانسان فانه  
 يستدل بحال الاول على حال الثاني (وهو) أى ما يستدل فيه بحال الكل على حال الجزئي  
 (القياس وعرف بأنه قول) أى مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما  
 معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله (مؤلف) لانك اذا قلت قول من  
 قضيا تبادر منه أنه بعض منها فصرح بأنه مؤلف (من قضيا) وأراد بها ما فوق الواحدة  
 (متى سلمت) تلك القضايا سواء كانت مسددة في نفس الامر أولا (لزم عنه) أى عن ذلك

(قوله الاستدلال الخ) وهذا الحصر استقرائي على رأي من يجعل المفرد دليلا وحاصل الكلام  
 انه ان كان المعلوم ثبوت حال الكل أو انتفاؤه عنه من حيث انه كل مع قطع النظر عن تحققه في جزئي  
 مخصوص ثم استدل منه على ثبوت ذلك الحال لأمر آخر أو انتفاؤه عن ذلك الأمر لكونه جزئيا  
 لذلك الكل وندرجا تحته فهو القياس وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي من حيث خصوصه ثم استدل  
 منه على ثبوته للكل بأن تتبع جميع جزئياته أو أكثرها فعلم ثبوت ذلك الحال لها ثم انتقل منه الى  
 ثبوته لذلك الأمر الكل هو الاستقراء وان كان المعلوم ثبوت حال الجزئي معين ثم استدل منه على ثبوته  
 لجزئي آخر مندرج معه تحت ثاك بأن علم عليه الأمر المشترك لثبوت ذلك الحال في الجزئي المستدل  
 عنه فوجد ذلك الأمر في الجزئي المستدل عليه فحكم بثبوت ذلك الحال له فهو التمثيل وبالجملة الفرق  
 بين الأقسام باعتبار الحثيات والاعتبارات لا بحسب الذات حتى يصير الاستقراء والتمثيل أيضاً قياساً إذا  
 جعل الأمر المشترك بين الجزئيات أوسط

(قوله اما مسموع) قابل المسموع دون المأفوط. بالمعقول اشارة الى أن القياس المأفوط انما يتحقق  
 عند افادة الغير

(قوله لانك اذا قلت الخ) وذلك لان القول في أصل اللغة مصدر استعمل بمعنى القول واشهر  
 في المركب وليس في مفهومه التركيب حتى يتعلق الجار به لغوا فلو قيل قول من قضيا يكون يتعلق الجار  
 به استقرارا أي كائن من قضيا فيتبادر منه انه بعض منها بخلاف ما اذا قيل مؤلف فانه يفهم منه التركيب  
 فيتعلق به لغوا

المراد فالشترك أردء منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه غرابة ساذجة فليعمل  
 كلامه في حواشي المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابيه لانا نقول لا يظهر حينئذ كون المجازية  
 أردء من الغريبة الوحشية اذ الظاهر أن المراد بها هو المجازية التي حكم أولا بكون المشترك أردء منها فتأمل  
 (قوله لانك اذا قلت قول من قضيا الخ) ان قلت فلم لم يكتف بقوله مؤلف من قضيا قلت لان القول

القول (لذاته) أي لا لمقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة أو غريبة لازمة لاحدي المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض (قول آخر) أراد به المعقول لان المسموع غير لازم أصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغي محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة (وأما بالجزئي على الكل) أي بحال الجزئي على حال الكل (وهو الاستقراء) من استقرت الشيء اذا تتبعته (وهو اثبات الحكم الكلّي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين) كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما أو بعضها فلا يفيد الا الظن لجواز أن يكون ما لم يستقرأ (من جزئيات ذلك الكلّي) (على خلاف ما استقرئ) منها (كما يقال كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرها مما نشاهده) من الحيوانات (كذلك

(قوله كما في قياس المساواة) وهو ما يكون متعلق المحمول في الصغرى موضوعا في الكبرى نحو مساو لبوب مساو لـ ج فانه ينتج ا مساو لـ ج بواسطة صدق أن مساوي المساوي مساو ولا ينتج ا مباين لبوب مباين لـ ج لعدم صدق مباين المباين مباين

(قوله كما اذا بين النخ) بخلاف ما اذا بين اللزوم بالعكس المستوى فانه لا ينفي اللزوم لذاته ولا يخفى ان قوله لذاته يفهم منه أن لا يكون اللزوم بالواسطة وأما عدم كونه بالواسطة المخصوصة التي ذكره فلا

(قوله بعكس النقيض) نحو قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر [قوله ولا يفيد الا الظن] وذلك قبل العلم بخلاف الحكم في جزئى وأما بعده فلا يفيد شيئا

جلس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع تبادر كونه بعضا من قضايا انما حصل من الجمع بينهما (قوله كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض) كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم عنه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر

(قوله ولا يفيد الا الظن) كما يقال كل حيوان الخ ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة وأما بعد العلم بجهلية الا أن يستثنى تلك الصورة فقبل حينئذ تكون حقة قطعية ورد باحتمال التخلف في صورة غيرها أيضا الا أن يتحقق استقراء غير هذه المعينة بأسرها

مع أن التمساح بخلافه) فانه عند المضغ يحرك فكاه الاعلى (وأما مجزئى على جزئى) أى بحاله على حاله (وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياساً وهو مشاركة أمر لأمر) آخر (في علة الحكم) وهى الكلّى الشامل لذيك الجزئيين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس أو باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء أو باشتمال أمر ثالث عليهما وهو التمثيل (فان قلت ههنا قسم آخر) غير الثلاثة المذكورة (وهو الاستدلال بكلّى على كلّى قلنا ان دخلاً) أى الكلّيان المذكوران (تحت) كلّى (ثالث مشترك) بينهما (يقضى الحكم فهما جزئيان له) أى لذلك الكلّى الثالث الذى هو علة الحكم (لان المراد بالجزئى ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى لا ما يمنع نفس تصور الشركة فيه) أعنى (المسمى بالحقيقى) وحينئذ كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلاً في التمثيل لا قسماً برأسه (والا) أى وان لم يدخل تحت ثالث مشترك هو علة الحكم (فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما الى الآخر أصلاً فان قيل)

(قوله وهو التمثيل) لأنه جعل جزئى مثلاً لجزئى في الحكم

[قوله قياساً] من قست النعل بالنعل اذا ساويته به

(قوله فلا يتعدى الخ) اذ المفروض أن ليس شئ منهما جزئياً للآخر ولا جزئياً لثالث

(قوله) فان قيل لا يلزم الخ [يعنى انه اعتراض متعلق بموضعين فقوله فقد استدلت بأحد المتساويين

أى من حيث انهما متساويان اشارة الى ابطال الملازمة المستفادة من قوله والافلاتاقي بينهما فلا يتعدى حكم أحدهما الى الآخر لجواز أن يكون موجب التعدى المساواة وقوله لا بالكلّى على الجزئى اشارة الى ابطال حصر القياس فى الاستدلال بالكلّى على الجزئى

(قوله وان لم يدخل تحت ثالث الخ) فيه بحث أما أولاً فلان قوله ان لم يدخل تحت ثالث لا يتعدى

حكم أحدهما الى الآخر ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما تعدى حكم أحدهما الى الآخر دخل تحت ثالث وكانا جزئيين اضافيين ولا شك أن التعدى ثابت فى كل استدلال فيكون كل استدلال مجزئى على جزئى وقد قال القياس العقلى هو الاستدلال بكلّى على جزئى وأما ثانياً فلانا لانسلم انهما ان لم يدخل تحت ثالث لا يكون بينهما تعد أصلاً لم لا يجوز أن يندرج أحدهما تحت الآخر كما فى كل قياس عقلى ويمكن أن يجاب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم أن لا يكون أحدهما أعم من الآخر حتى لا يتحقق الاستدلال من الجزئى على الجزئى فيلزم المحذور بجواز تساوي الجزئيين الاضافيين وبخالفهما غموماً وخصوصاً وعن الثانى بان الكلام فيما اذا لم يدخل أحدهما تحت الآخر ولذا اعترض بانه قسم آخر غير الثلاثة وبهذا التوجيه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الاول فليتأمل



لا يلزم من عدم دخولها تحت ثالث يقتضي الحكم أن لا يكون بينهما تعلق يتعدي به حكم أحدهما الى الآخر فانك ( اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدلت بأحد) الكلين ( المتساويين على الآخر لا بالكل على الجزئي ) فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من أنواع الاستدلال مع أنه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم انه ان استدل بالكل على الجزئي أو بأحد المتساويين على الآخر فهو القياس ( قلت المقصود أنا أثبتنا ) في المثال المذكور ( لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو ) الامر ( الذي يفيدنا الحكم بها ) أى بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل أن الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك أن كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فرجع الى الاستدلال بالكل على الجزئي وقد يجاب أيضا بأن كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو أن القياس

[ قوله فمثل هذا خارج النخ ] لأنه استدلال بحال الكل على الكل من غير دخولها تحت ثالث ( قوله مع انه الح ) فلا يكون القياس منحصرا في الاستدلال بالكل على الجزئي [ قوله وهو معنى اندراجه فيه ] يعني انهم عرفوا الجزئي الاضافي بالندرج تحت آخر وأرادوا بالاندراج فيه أن يكون محمولا عليه كليا سواء كان له فرد آخر أولا فيشمل المساوي أيضا [ قوله ولا يخفى بعده ] لان الظاهر من الاندراج أن يكون أخص منه [ قوله وعدم جريانه النخ ] يعني انه لو أورد النقص على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة وحصر القياس في الاستدلال بالكل على الجزئي بهذه الصورة لايجرى الجواب المذكور بقوله وقد يجاب اذ ليس فيه الاستدلال بالكل على الجزئي ولا بالجزئي على الجزئي ولا بالجزئي على الكل ولا بأحد المتساويين على الآخر فيكون خارجا عن الأنواع الثلاثة وعن القياس مع كونه منه [ قوله وههنا بحث آخر الح ] يرد على حصر الاستدلال في الأنواع الثلاثة وهو انه قد يستدل باللازمة بين الشئين لاشتماله

(قوله قلت المقصود انا اذا أثبتنا النخ) وبهذا التوجيه يخرج الجواب أيضا عما يقال انك اذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الاضافي على الكل مع انه قياس واعتراض عليه بان التحقيق المذكور يؤدي الي أن يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي لان الاستدلال من أحوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد والجواب أن في قولنا ان كل عدد

الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالمة كان النهار موجوداً لكنها طالمة أو  
 لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلية على الجزئي أصلاً وكذا الحال في الاستثنائي  
 المنفصل في مثل قولنا إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يفرق لكنه ليس في البحر فلا  
 يفرق أو لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب أن يقال المناسبة بين الدليل والمدلول إما  
 بالاشتغال كما ذكر وإما بالاستلزام الذي لا اشتغال معه فإما <sup>ما</sup> كافي الاستثنائيات المتصلة وإما  
 غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة وإما الاقترايات الشرطية فراجعة إما إلى الاستلزام  
 أو الاشتغال فتأمل <sup>هو المقصد الرابع</sup> (القياس وهو العمدة) لافادته اليقين فإن الاستقراء  
 لا يفيد يقيناً إلا إذا كان قياساً مقسماً وكذا التمثيل لا يفيد إلا إذا كانت العلة فيه قطعية

[ قوله فالصواب الخ ] إنما قال ذلك لأن القول بان انتاج الاستثنائي لاشتغاله على الشكل الأول على  
 ما قالوا تحكم لأن انتاج كل منهما بديهى والاستلزام من الجانبين فلا ترجيح لأحدهما على آخر حتى  
 يقال ان انتاج أحدهما لاشتغاله على الآخر

[ قوله فراجعة إما إلى الاستلزام ] ان كان الاقتراي مركباً من المتصلات نحو كلما كان ا ب فج د  
 وكلما كان ج د فه ز أو إلى الاشتغال ان كان مركباً من المنفصلة والحملات نحو كل ا إمام أوج وكل ب د  
 وكل ج د فكلمة أول التقسيم لا لترديد

[ قوله لافادته اليقين ] إذا كانت مقدماته يقينية بخلاف الاستقراء والتمثيل فإنهما من حيث ذاتيهما  
 لا يفيدانه أصلاً

يمده الواحد اعتبارين أحدهما اعتبار مفهوم العدد نظراً إلى ذاته ووجوده في ضمن جميع افراد  
 وتانيهما اعتبار أفراد فالاول هو الملحوظ في الاستقراء لان الاعتبار الثاني حاصل قبل والثاني في القياس  
 لان المقصود الاصل في مقدماته هو الثبوت والكلية

(قوله وأما بالاستلزام الذي لا اشتغال معه) قيل ما تقرر بين المحققين من أن الاستثنائي عائد في  
 الحقيقة إلى الاقتراي بطريقه المخصوص المذكور في موضعه وان الاقتراي بجميع أقسامه عائد إلى الشكل  
 الاول بل إلى الضرب الاول منه يحقق الاشتغال المذكور فيه وأنت خبير بان ذلك الاشتغال إنما يظهر  
 بعد العود وأما قبله فلا

(قوله إما إلى الاستلزام أو الاشتغال فتأمل) فالاول كالركب من المنفصلات نحو كلما كان ا ب فج د  
 وكلما كان ج د فه ز فكلما كان ا ب فه ز والثاني كالركب من المنفصلة والحملات نحو كل ا إمام أوج وكل  
 ب د وكل ج د فكل اد وإنما أمر بالتأمل لئلا يتوهم أن المقصود من قوله إما إلى الاستلزام أو الاشتغال  
 منع الجمع فإن المقصود منه منع الخلط ولاقتضاء ما ذكره نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين

(قوله وهو العمدة) لافادته اليقين الخ قد يقال في وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل

وحينئذ يرجع الى القياس هكذا النبذ مسكر وكل مسكر حرام (صوره خمس الاولى أن يعلم حكم ايجابي أو سلبي لكل افراد شيء) هو الاوسط (ثم يعلم ثبوته) أي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط (لآخر) هو الاصغر (كله أو بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم) الايجابي أو السلبي (لآخر كذلك) أي لكله أو بعضه (قطعا) حاصلًا بالبديهية فقد أشار الى كلية كبري الشكل الاول وايجاب صفراء مع فعليتهما والى نتائجها الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا (الثانية أن يعلم حكم) ايجابي أو سلبي (لكل افراد شيء) هو الاكبر (ومقابلته) أي ويعلم مقابل ذلك الحكم (لآخر) وهو الاصغر (كله أو بعضه فيعلم سلب ذلك

[ قوله ثم يعلم النع ] كلمة ثم للتراخي في الرتبة لافي الزمان اذ لا يجب أن يتقدم على الصغرى بعد الكبرى زمان

[ قوله فقد أشار الى كلية كبرى الخ ] بقوله لكل افراد شيء وايجاب صفراء مع فعليتها بقوله ثم يعلم ثبوته حيث خص الثبوت بالذكر ثم فعلية الصغرى شرط على رأى ابن سينا حيث اعتبر عقد الوضع بالفعل وأما اذا اعتبر عقد الوضع بالامكان كما هو رأى الفارابي فالصغرى الممكنة منتج في الشكل الاول وما قيل من أن في اشتراط كلية الكبرى وايجاب الصغرى بحثا أما في الاول فلأنه اذا ثبت الاوسط للاصغر وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل الظن بثبوت الاصغر للاكبر الحافقا للفرد بالاعم الاغلب كافي الاستقرار وأما في الثاني فلأنهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول تصالح صغري للشكل الأول والسالبة تستلزمها فينبغي أن تصالح لذلك غاية ما في الباب أن ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لا يقضي أن يسلب عن السالبة صلاحيته لصغري الاول فدفع أما الاول فلأنه اذا ثبت الاكبر لاكثر الاوسط فاما أن يحصل الظن بثبوته لكله فكلية الكبرى حاصلة غاية ما في الباب أن تكون كليتها ظنية وان لم يحصل الظن بذلك لا يكون الاستدلال بحال الكلى على الجزئى فلا يكون قياساً وأما في الثاني فلان الانتاج حينئذ بواسطة مقدمة أجنبية كما في قياس المساواة وهو أن لازم اللازم لازم ولولا صدقها لم يكن انتاج الموجبة السالبة المحمول موجبا لانتاج السالبة

يرجعان اليه مطلقا أما ما يفيد اليقين منهما فراجع الى القياس القطعي وأما ما يفيد الظن فراجع الى القياس الظني

(قوته فقد أشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صفراء) في كل من اشتراط كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صفراء بحث أما في الاول فلأنهم صرحوا بان الاستقرار الناقص يفيد الظن بناء على أنه اذا استقرئ أكثر افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد ملصق بالاعم الاغلب يحصل الظن بأن كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر افراد الاوسط يحصل

الشيء عن الآخر) كله أو بعضه فظهر أن الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وإيجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فتكون ضروبه أيضاً أربعة وأنه لا ينتج الا سلبا كلياً أو جزئياً يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو أن يكون ذلك الشيء لو كان ثابتاً للآخر لا اجتماع فيه الحكمان المتقابلان (الثالثة أن يعلم ثبوت أصريين) هما الأصغر والا كبر (الثالث) هو الاوسط ولا يد أن يكون ثبوتها أو ثبوت أحدهما لذلك الثالث كلياً (فيعلم) حينئذ (التقاؤهما فيه) أي في ذلك الثالث اما كله أو بعضه (ولا يعلم) التقاؤهما (فيما عداه) بل يجوز أن يكون الأصغر أعم من الا كبر فلا يصدق عليه كلياً (لا جرم كان اللازم جزئياً) موجبا في ضروب ثلاثة وأما الضابط فيما ينتج منه السلب فهو أن يعلم ثبوت أحد

[ قوله بحيث يمتنع الخ ] يعني لا يكفي في انتاجه اختلاف مقدمتيه من حيث الصورة فقط ولا بحيث يمتنع ارتفاعهما فقط

[ قوله فتكون ضروبه أيضاً أربعة ] لان الكبرى الكلية اذا كانت موجبة فالصغرى اما سالبة كلية أو جزئية واذا كانت سالبة فالصغرى اما موجبة كلية أو جزئية  
[ قوله في ضروب ثلاثة ] هي الموجبتان الكليتان والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية أو بالعكس

الظان بثبوت الا كبر للصغر الحاقاً للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا أن يشترط الكلية لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك وأما في الثاني فلانهم صرحوا بأن الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الاول والسالبة تستلزمه فيلغى أن يصلح لذلك غاية ما في الباب أن ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لا يقتضى أن يسلب صلاحية الكبرى للشكل الاول من السالبة ألا يري أن ظهور الانتاج في باقي الاشكال باحدى الطرق الثلاثة كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية الصغرى والكبرى من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لها وقد يقال الايجاب الذي يشترط في صغرى الشكل الاول أعم من أن يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة السالبة المحمول أو حكماً كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط أن يوافقه موضوع الكبرى كقولنا لاشئ من ج ب وكل ما هو ليس ب ا فانه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الآخر وهذا قول الخونجى والارموى أولاً ثم رجع الارموى وبني رجوعه على ما بنى وأجاب الجدل عن مناه في فصول البدائع فن أراد التفصيل فليتنظر

( قوله وأما الضابط فيما ينتج منه السلب ) فان قلت لم لم يتعرض المصنف للضروب المنتجة للسلب قلت لان أقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول وأقربها اليه بعد الاول هو الثاني وكذا ذكر

أمرين شئاً اما كلياً أو جزئياً ويعلم مع الاول سلب الآخر عن ذلك الشئ أو بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشئ كلياً فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك الشئ ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة أخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله أن الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدي المقدمتين وإيجاب الصغرى مع فعليتها وأنه لا ينتج الا جزئياً موجبا أو سلباً وانما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت أكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره (الرابعة أن تثبت ملازمة) أي لزوم (بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا) أي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أو من عدم اللازم عدم الملزوم (فلا لزوم) بينهما اذ قد وجد الملزوم حينئذ بدون اللازم (من غير عكس) أي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم (لجواز أن يكون اللازم أعم) فيوجد مع عدم الملزوم (الخامسة أن تثبت المناقاة بين أمرين فيلزم من ثبوت أيهما عدم الآخر قطعا) فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق أيهما كان عدم صدق الآخر أي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب أيهما كان عدم كذب الآخر أعني صدقه ففي كل واحدة من هاتين المناقاتين نتيجتان واذا اجتمعا معا كانت هناك أربع نتائج (ولهذه) الصور الخمس وما يتعلق بها (تفاصيل) جملة (قد أفرد لها فن) على حدة الا أن ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه من المقصد

[ قوله ضروب ثلاثة أخرى ] هي الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية أو الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية  
[ قوله لانه بعيد عن الطبع ] ولما كان الشكل الثالث متوسطا بين الثاني والرابع ذكر ضروبه المنتجة للإيجاب لشرافته وترك ضروبه المنتجة للسلب

ضروبهما بتامهما وأبعدها عنه هو الرابع ولذا لم يذكره أصلا وأما الشكل الثالث فلما كان أقرب اليه بالنسبة الى الرابع وأبعد بالنسبة الى الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للإيجاب ولم يتعرض لآخرها (قوله أي لزوم بين شيئين) انما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس أيضا ثم هذا التفسير ليس بمخالف للغة اذ قد تجبى المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر

الخامس ما هي الطرق القوية ( وهنا طريقان ضعيفان ) يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية ( الاول ) انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة ( قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه أما الاول ) وهو أنه لا دليل عليه ( فيثبت تارة بتقل أدلة المثبتين لذلك الشيء ( وبيان ضعفها ) وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها ( وأخرى بمحصر وجوه الادلة ثم نفيها ) أي نفي الوجوه كلها ( بالاستقراء ) أي تتبعناها فلم نجد ههنا شيئاً منها ( وهو عائد الى الاول ) اذ مآله الى عدم الوجدان ( مع مزيد مؤنة ) هو بيان حصر

[ قوله وههنا طريقان الخ ] ليس هذان الطريقان خارجين عن الطرق المذكورة لان الاول شكل أول مخصوص والثاني تمثيل مخصوص فقوله وههنا طريقان بمنزلة الاستثناء من الطرق السابقة فان قيل ضعفهما انما هو من حيث المادة اما الاول فلضعف صغراه وكبراه وأما الثاني فلعدم الجامع والطرق الضعيفة من حيث المادة كثيرة فلم خصهما بالذکر قلت لئمسك البعض بهما وجريانهما في صور كثيرة واليه أشار الشارح بقوله يسلكهما بعض المتكلمين

[ قوله في اثبات مطالبهم العقلية ] أي التي يطلب فيها اليقين كالمسائل الاعتقادية بخلاف المطالب التي يكتفى فيها بالظن كالمسائل العملية فانهما لبسا بضعيفين فيها اما الثاني فلأنه احدى الادلة الشرعية وأما الأول فلأنه لو جوز ثبوت حكم شرعي لا دليل عليه شرعاً لزم جواز اثبات للشرع بالرأي

[ قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة ] المراد بها ما يقابل النظر أي اذا حاولوا نفي شيء نظري الثبوت ولولا التقييد بذلك لانتقض الدليل المذكور بالضروريات لأنه يصدق عليها انه لا دليل على الضروري والا لكان نظرياً ومالا دليل عليه يجب نفيه فيجب نفي الضروريات وهو باطل وما قيل انه لو أريد بها ما يقابل النظر لوجب أن يضم اليه أو بالنظر وهم لان ما علم ثبوته بالنظر لا يصدق عليه انه لا دليل عليه فما الحاجة الى الضم

[ قوله اذ مآله الى عدم الوجدان ) أي مآل الأول الى عدم الوجدان وإبطال أدلة المثبتين انما هو

( قوله وههنا طريقان ضعيفان ) لا يذهب عليك أن هذين الطريقين لا يخرجان عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بل شكل أول والطريق الثاني قياس فقهي أي تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة أمراً ممتازاً عما عداها عدا طريقين آخرين

( قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة ) أي بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب أن ينضم اليه أو بالنظر وانتهاء النظر الى الضروري لا يصح القول بمحصوله بداهة لا ابتداء ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لا يخفى

( قوله اذ مآله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة ) فان قلت يجوز أن يكون الحصر دائراً بين النفي



وجوه الادلة فالتمسك بالاول أولى لتسقط هذه المؤنة (وأما الثاني) وهو أن كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين أشار الى الاول بقوله (فاذلولاه) أى لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه (انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال) شائخة (بمحضرتنا لا نراها) واللام في قوله (لعدم الدليل على وجودها) متعلقة بالجواز والمعنى أنه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه حينئذ يجوز أن تكون تلك الجبال بمحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته

لتوقف عدم الوجدان عليه اذ مع صحتهما يشعر عدم الوجدان فالدليل في الحقيقة هو عدم الوجدان بخلاف حصر وجوه الادلة اذ لا تعلق ولا توقف لعدم الوجدان عليه فهو مؤنة زائدة فالأولى تركه والاكتفاء بعدم الوجدان

(قوله انتفت الضروريات) لانه لا دليل على خلافها والا لم يكن الضروري علما فضلا عن كونه ضروريا فلوجوز ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت خلافها فلم تكن الضروريات ضروريات فقوله لجواز أن تكون الخ تصوير للزوم انتفاء الضروريات في ضرورى معين لا اثبات له حتى يرد انه لا يلزم من انتفاء ضرورية هذا الجزئى انتفاء الضروريات كلها وبما حررنا لك ظهر انه لا دليل على خلاف الضروريات في نفس الأمر فلا حاجة الى الاستدلال عليه بعدم الوجدان بأحد الطريقتين المذكورين على ماوهم

والاثبات ويبقى القسمان لما منع قطعى قلت يخرج من المبحث لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التتبع وعدم الوجدان

[ قوله انتفت الضروريات ] اذ كل ضرورى يصدق على خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذى فرضناه ضروريا ضروريا فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضرورى فانتفت الضروريات بأسرها فان قلت المفهوم مما ذكره أولا أنه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد طريقين ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل وحينئذ يتجه أن خلاف كل ضرورى ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على أحد الوجهين حتى يصح أن يقال هو من قبيل ما لا دليل على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فينتفى نقيضه وهو الضرورى قلت خلاف كل ضرورى وان كان لا يتأتى فيه ثقل أدلة المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضرورى في الاكثر لكن لا يتأتى فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلا الضرورى في مثال الجبال انتفاؤها بمحضرتنا وخلافه وجودها ووجوه أدلتها رؤيتها مع سلامة الآلات وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولاتها بيننا وبين ماوراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات بأسرها انما يلزم اذا لزم ان كل ما لا دليل عليه جوز اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه بأحد الوجهين أحدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز اثباته والثاني أن بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام فيها لا دليل على النفي الا



(و) انتفت (النظريات) أيضاً (لجواز) وجود (معارض للدليل لا نعلمه) لعدم ما يدلنا عليه (أو غلط) فيه (لا دليل عليه) والحاصل أنا إذا استدللنا بدليل على حكم نظري فإن جوازنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز أيضاً أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وأشار الى الثاني بقوله (وأيضاً فإن ما لا دليل عليه) من الاشياء (غير متناه) يعني أن غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهي (واثباته محال والجواب) أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه اما أن تريدوا به عدمه في نفس الامر أو عدمه عنكم فإن أردتم الاول قلنا (عدم الدليل) على ذلك الشيء (في نفس الامر ممنوع) فإن تزييفكم أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلاً عليه لا يفيدان ذلك لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فإن الصانع تعالى لو لم يوجد

[ قوله وانتفت النظريات ) لانه لا دليل على وجود المعارض لادلتها وعلى وجود الغلط في نفس الأمر والا لم تكن تلك النظريات علوماً فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت المعارض لها والغلط في مقدماتها فلا تكون النظريات علوماً

(قوله يعني أن غير المتناهي الخ) فالمراد من قوله ان ما لا دليل عليه غير متناه لازمه لانه اذا كانت الأشياء التي لا دليل عليها غير متناهية كان جملة تلك الأشياء غير متناه لا دليل عليه كما ان كل واحد منها كذلك فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لجاز ثبوت غير المتناهي وانه محال وبما حررنا لك ظهر انه لا يقرب بدون تلك العناية اذ كون الأشياء من جملة ما لا دليل عليه لا يوجب جواز ثبوت غير المتناهي وانما يوجب جواز ثبوت كل واحد من تلك الجملة وعدم جوازه محال تأمل وقد ذهب اليه الحكماء حيث جوزوا التسلسل في المعدات

عدم دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتأمل  
( قوله يعني ان غير المتناهي الخ ) فسر كلام المصنف بهذا ليلائم تقرير الجواب ولان اثبات أن ما لا دليل عليه غير متناه بالوجدان

العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا (و) ان أردتم الثاني فنقول عدم الدليل (عندكم لا يفيد) ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر (والا لزم علم العوام) وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها (و) علم (الكفار) المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر أعنى يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم أدلتها (و) لزم (أن يكون الاجهل بالدلائل أكثر علما) لان جهله بدليل أي شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوى الجاهل العالم فيما لا يقينان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده

( قوله عدم الدليل عندكم الخ ) ولا يجوز أن يراد عند جميع العقلاء لانه حيث لا يمكن الاستدلال بهذا الطريق أصلا لان العلم بانتفاء الدليل على شيء عند جميع العقلاء محال ( قوله وكونهم جازمين الخ ) اذ مدار الاستدلال على عدم الوجدان وابطال دليل المثبتين فيما وجد فيه لكون عدم الوجدان موقوفا عليه وحصر وجوه الأدلة قد عرفت انه زيادة مؤنة لاحاجة اليه

[ قوله والا لزم علم العوام الخ ] فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا لزوم قلت لو حمل على هذا لما أمكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر

[ قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما الخ ] فيه بحث لانه علم مما ذكره في صدر هذا الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة أدلة الثبوت بأحد الطريقين ثم نفيها كما قررناه آنفاً ولا يكفي عدم الشعور بالدلائل بالمرّة في هذه الصور أعنى فيما علم العالم دليلا على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وأبطله في نفس الامر وهذا الابطال لا يتأتى في نفس الامر والا لما كان المثبت علما وقد يجاب بانه كلام على السند لان قوله والا لزم في قوة السند فالمنع بحاله ولك أن تقول المراد بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشئا عن دليل ضعيف كادلة أهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحققي اذ لا احتمال لعلمية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتها للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكرا لكون ما يستند الي العلم بالدليل علما وهو ظاهر البطلان للزوم نفي الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا التزامه ثم ان اللازم في التحقيق وان كان جهلية أحد الاعتقادين لاعلى التعيين بناء على ان المستدل المذكور لا يشكر علمية الحاصل عقيب

لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل أوفر علما بالاشياء (مع أنه) أى العلم بالدليل (قد يحدث) فى الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به فى الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول وفى نهاية العقول ان الدليل قد يحدث فى الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل فى نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول فى نفسه (والعلم بعدم الجبل) الشاهق بحضرتنا ضرورى (لا يتوقف على هذه المقدمة) القائلة بأن كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه (والا لكان) العلم بعدم الجهل (نظريا) لا ضروريا (وعدم المعارض والغلط فى المقدمات القطعية) ضرورية كانت أو نظرية (ضرورية) معلوم بالبدية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة (ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع) دل على امتناعه (امتنع القياس عليه) أغنى قياس ما لا دليل عليه من الامور المنتهية التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ (والا) أى وان لم يمتنع القاطع (منع الحكم) الذي هو وجوب الانتفاء (فيه) أى فيما لا يتناهي وجوز ثبوته فى نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوته ولا قاطع يدل على امتناعها (وأيضاً) ان صح

(قوله كان اعتقاد العالم بثبوته الخ) لأنه فرض ان مالا دليل عليه عند شخص يجب نفيه فلو لم يكن اعتقاد العالم جهلا يلزم حقبة النقيضين ولو نظر الى أن اعتقاد العالم علم فى نفس الأمر يلزم اجتماع النقيضين

(قوله وفى نهاية العقول الخ) اشارة الى انه يمكن حمل عبارة المتن على ابطال شتى التردد بأن يرجع ضمير انه الى الدليل لا الى العلم كما وقع فى النهاية وانما اختار أولا ارجاعه الى العلم بالدليل لان تعلق الملاوة بالشق الثانى أظهر لانه أقرب

العلم بالدليل بل يقول بأشئىة الطريق الموصل اليه لكن يمكن فى طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه

(قوله وفى نهاية العقول الخ) فان قلت عبارة المصنف صالحة لان تحمل على ما يفهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضمير انه الى الدليل فلم أرجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام فى رد الشق الثانى من شتى التردد والملازم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لاعن نفس الدليل كما لا يخفى

[قوله لا يتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا] فيه بحث لجواز أن لا يكون التوقف بطريق النظر كما فى الفطريات والتجربيات والحدسيات ونحوها على ما سيجى

ما ذكرتم من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب أن يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزماً للعلم بالثبوت ( فيلزم من عدم دليل الطرفين ) أى الانتفاء والثبوت ( الجزم بهما ) معاً في شئ واحد ( لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعاً ) فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بأنه ليس نبياً بالاشبهة ( بخلاف عدم دليل عدمها ) فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بأنه نبى فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للنفي كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود حتي يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معاً ( وأيضاً يلزم هنا ) أى من كون عدم دليل النفي مستلزماً للوجود ( اثبات ما لا يتناهي )

( قوله وأيضاً ان صح النخ ) عطف على قوله والجواب وهو منع وهذا نقض باستلزامه المحال ( قوله يستلزم النخ ) اذ لا فرق بينهما فان كلا منهما عدم دليل على أحد النقيضين فلو استلزم أحدهما العلم بالانتفاء استلزم الآخر العلم بالثبوت بقرينة ان كونه دليل الانتفاء متنازع فيه والحجيب بصدد ابطاله فلا يرد انه اذا كان أحد أدلة النفي عدم دليل الثبوت لا يمكن عدم دليل الطرفين لانه اذا لم يتحقق دليل الثبوت تحقق دليل الانتفاء وهو عدم دليل الثبوت [ قوله لا يقال النخ ] ابداء للفارق بينهما بطريق الآن

( قوله وأيضاً يلزم النخ ) يعني أن مالا دليل على ثبوته وانتفائه أمور غير متناهية عند العقل فلو كان عدم دليل الانتفاء مستلزماً للثبوت يلزم ثبوت غير المتناهي في الخارج بخلاف ما لو كان عدم دليل الثبوت مستلزماً للنفي فانه يستلزم انتفاء وجوده فالفارق متحقق بينهما فلا يرد ما قيل ان غير المتناهي ليس مما لا دليل على انتفائه حتى يلزم ثبوته من القول بأن مالا دليل على انتفائه يجب ثبوته لان المراد من غير المتناهي الغير المتناهي المخصوص أعني الامور التي لا دليل على انتفائها وثبوتها ولا ما قيل انه كما لا يلزم القول بأن مالا دليل على انتفائه يجب ثبوته اثبات ما لا يتناهي كذلك القول بأن مالا دليل على ثبوته يجب نفيه يستلزم القول بنفي الصانع على تقدير عدم ايجاد العالم لانه ابداء لفارق آخر بينهما وهو مقصود الحجيب

[ قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين النخ ] فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من أن عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتي يرد المحذور في ذلك لان كل أمر اما أن يتحقق دليل ثبوته أم لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل أحد الطرفين أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلان انتفاء دليل الثبوت دليل عدم

[ قوله اثبات ما لا يتناهي وهو ممتنع ] فيه بحث أما أولاً فلانا لانسلم ههنا عدم دليل النفي حتى يلزم اثبات ما لا يتناهي حينئذ لان لامتناع ما لا يتناهي أدلة مقررة في موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله

وهو ممتنع (و) يلزم (ثمة) أى من كون عدم دليل الوجود مستلزماً للانتفاء (نفيه) أى نفي ما لا يتناهى (ولا يمتنع) هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال (لانا نقول الجزم بعدم نبوته) أى نبوة من لا نجد دليلاً على نبوته (ليس لذلك المدرك) الذي هو عدم الدليل على نبوته (بل للدليل القاطع) الدال (على أن لا نبى بعد محمد صلى الله عليه وسلم) ولو لا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته (وأما الثانى) أى الجواب عنه (فالفرض) مما ذكرنا ليس هو أن الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا أنه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الفرض (أنه لا فارق بينهما) أى بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت (فى العقل) فلو جاز الاول جاز الثانى لكنه ممتنع لوجود منها ما ذكرتم من أنه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى (وانما يتشى) هذا الجواب (لو أثبت الملازمة) بين جواز الاول وجواز الثانى لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة \* الطريق (الثانى) من ذينك الطريقين

(قوله لذلك المدرك) بفتح الميم فان الدليل محل ادراك الحكم  
(قوله بل للدليل القاطع الخ) هذا بطريق التمثيل والمقصود ان نفي نبوة من لا دليل على نبوته في كل زمان بواسطة الدليل القاطع على عدم نبوته كالدليل القاطع على انه لا نبى بعد محمد صلى الله عليه عليه وسلم من قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين وليس مقصوده الحصر فيه فلا يرد ما قيل انه لا يجري فيمن قبل نبينا عليه السلام

(قوله وانما يتشى هذا الجواب) أى المذكور بقوله وأيضاً ان صح الخ اعتراض على الجواب المذكور بمنع الملازمة

(قوله ودعوى عدم الفارق الخ) كما يدل عليه عدم تعرضه لاثبات الملازمة  
(قوله مع ظهوره) لان الانتفاء عدم أصلى فعدم الدليل عليه لا يستلزم الثبوت الذي هو أمر حادث بخلاف عدم الدليل على الثبوت فان استلزامه للانتفاء ابقاء للشئ على ما كان عليه

وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن أن يقال ليس المراد أن غير المتناهي مما لا دليل على نفيه حتى يرد ما ذكر بل ان ما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه حينئذ يلزم ثبوت ما لا يتناهى الممتنع وأما ثانياً فلان الفرق باستلزام الحال في بعض الصور لا يفيد لانه مشترك كما في أن لا يوجد الله تعالى العالم الدليل عليه وفي الكل مما لم يثبت ولا يثبت

(قوله بل للدليل القاطع الخ) قيل عليه هذا غير جار فيمن قبل نبينا عليه السلام مع جريان الشبهة فيه  
[قوله مع ظهوره] اذ العدم أصل

الضعيفين ( قياس الغائب على الشاهد ) وإنما يسلكونه إذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقتبسونه على الممكنات قياساً فقهيًا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائباً عن الحواس ( ولا بد ) في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقاً ( من اثبات علة مشتركة ) بين المقيس والمقيس عليه ( وهو ) أى هذا الاثبات بطريق اليقين ( مشكل ) جداً ( لجواز كون خصوصية الاصل ) الذي هو المقيس عليه ( شرطاً ) لوجود الحكم فيه ( أو ) كون خصوصية ( الفرع ) الذي هو المقيس ( مانعاً ) من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ( ولهم فيه ) أى في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم ( طرق ) كثيرة مفصلة في كتب أصول الفقه ( أشهرها أمور ) ثلاثة ( أحدها الطرد والعكس ) وهو المسمي بالدوران وجوداً وعندما أى كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من أن الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح في الشاهد ثم اذا

( قوله ويطلقون النخ ) مع كونه حاضراً ناظراً

( قوله من اثبات علة ) وهي ما يستلزم الحكم مشتركة ليازم الاشتراك في الحكم

( قوله أحدها الطرد والعكس ) قد اختلف في افادته العلية على مذاهب أحدها وعليه الأكثر

يفيد بمجرد ظناً وثانيها يفيد قطعاً وثالثها وهو المختار لا يفيد قطعاً ولا ظناً

( قوله أى كلما وجد النخ ) هذا معنى الطرد مأخوذ من الطرد بمعنى ضم الابل من نواحيها على

مافي القاموس لانه فيه ضم وجود الحكم بوجود المشترك

( قوله وكلما عدم النخ ) هذا معنى العكس من العكس بمعنى قلب الكلام ونحوه لانه قلب الطرد

فانه في الوجود وذلك في العدم وما قيل انه عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي

ايجابي والعكس حكم سلبي فسهو لان العكس أيضاً حكم كلي ايجابي الا أن طرفيه عدم وكذا ما قيل انه

عكس الطرد بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان انسانا

فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما

عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تعبير باللازم باطل لانه لم يعتبروا في الدوران كلما وجد

الحكم وجد المشترك وكيف ولادخل له في علية المشترك

[ قوله والعكس ] هذا العكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي ايجابي

والعكس حكم سلبي ويحتمل أن يحمد على عكسه بحسب متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا

عكس أي ليس كل حيوان انسانا فعكس الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد

الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تعبير باللازم

تأملنا وجدنا أن الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كلها كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجوداً وعدمها فعلنا أن قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب أن يحكم بقبحه لوجود علته (ولو صح) ماذا كرم من أن الدوران يدل على علية المدار للدائر (دل على علية المعلوم) المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجوداً وعدمها وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط للمساوي والمعلوم أيضاً دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره فلا استدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصورة فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وأيضاً كون تلك الوجوه مثلاً صالحة لعلية القبح في العقل مما

(قوله واذا زال النج) بأن لا يكون اضرارا أو يكون اضرارا لاجل جنابة سابقة أو لاجل عوض لاحق (قوله كون المدار صالحا للعلية) أي أن يكون باعنا لا مجرد أمانة ومعناه أن يكون مشتملا على حكمة مقصودة من شارع الحكم من تحصيل منفعة أو دفع مفسدة (قوله وليس شيء من المدارات النج) أي ليس باعنا وان كان أمانة والا لما كانت معلولا أو شرطا أو جزءا بل علة

(قوله فليس الاستدلال النج) أي القائلون بأن الدوران دليل على العلية يدعون بأن مجرد طريق اثبات العلية ولذا جعلوه مقابلا للمناسبة التي هو أحد طرقه فلو اعتبر المناسبة معه لم يكن وحده من طرق الاثبات بل مستدركا لان المناسبة طريق مستقل

(قوله وأيضاً النج) أي القائلون بعلية الدوران قد أثبتوا علية المدار في المثال المذكور بالدوران فلو اعتبروا في الدوران صلوح علية المدار يرد عليهم ان صلوح الوجوه المذكورة للعلية محل بحث غاية ما في

(قوله وليس شيء من هذين المدارين علة لدائره) لان العلة في اصطلاحهم ما يؤثر في الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا ما يستلزم الحكم المقصود بالاثبات ففي صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران فلا الزام وتستجيب الإشارة الى هذا المعنى

(قوله قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده) قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس معتبر في الدوران مع انهم عرفوه بأنه ترتب الشيء على ماله صلوح العلية وأجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لاشك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال من الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتأمل



لا يتيقن به أصلاً وإن جاز أن يظن والمقصود ههنا أنما يتم باليقين دون الظن (وأيضاً فيجوز أن يكون المؤثر) في الحكم الدائر (أمراً مقارناً) للمدار دونه وحينئذ لا يكون المدار علة للدائر (وقد ينفي هذا الاحتمال) أي احتمال كون المؤثر أمراً مقارناً (بوجوده \* الأول الرجوع إلى أنه لا دليل عليه) أي على المقارن (فيجب نفيه) وقد مر فساد (الثاني أنهما) أي المدار والدائر (متلازمان علماً) يعني أنه إذا علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر وإذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على أنه العلة دون ما يقارنه مثلاً إذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبجه وإن لم نعلم شيئاً غيرها أي أصلاً وإذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبجه وإن علمنا سائر الأشياء فلولا أن هذه الوجوه هي العلة للقبج لما لزم من مجرد العلم بها العلم به (قلنا فينتقض) ما ذكرتم (بالتضاييق) كلابوة والبنوة فإن العلم بكل منهما وحده من غير أن يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا شك أنه لا يمكن أن يكون بينهما علية (كيف) أي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلاً في نفسه (ولا كل ما يعلم به) وحده (غيره علة له) أي لذلك الغير فإن كثيراً من الأسباب العادية كذلك مع الاتفاق على أنها غير مؤثرة أصلاً ألا ترى أننا إذا علمنا ملاقة النار للقطن علمنا احتراقه وإن لم نعلم شيئاً آخر غير الملاقة وإذا علمنا أن البدن الصحيح يتناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وإن لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على أن الاحتراق والشبع إنما يحصلان بفعل الله تعالى ابتداء من أن يكون للملاقة والتناول مدخل فيهما

( عبد الحكيم )

الباب ظن الصلوح فيحصل ظن العلية والسكرام في افادة الدوران اليقين بالعلية ( قوله متلازمان ) لم يرد بالنلازم معناه الحقيقي إذ العلم بالدائر وإن كان معلولاً لا يستلزم العلم بالمدار إذ العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة المعينة ألا ترى أن العلم بالقبج لا يوجب العلم بالاضرار المذكور ولو سلم فلا دخل له في كون المدار علة للدائر بل أراد به معنى الزوم أي العلم بالمدار وحده ملزوم للعلم بالدائر وجوداً وعدماً كما فسر الشارح وإنما اعتبر الزوم في العدم أيضاً مع أن الزوم في الوجود فقط كاف في ثبوت غليته كما أشار إليه الشارح فيما سيأتي بقوله يعني أن قولكم العلم بالمدار الخ ليثبت انحصار العلية فيه وينتفي عن المقارن على خلاف ما قاله المانع من أنه يجوز أن يكون المقارن علة دونه ولذا قال ههنا فدل على أنه العلة دون ما يقارنه وقال فيما سيأتي فيكون علة له بدون الحصر

بالتأثير وأنت خير بأن هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة وأما الممتزلي فربما خالفهم في ذلك فالاولى أن يقال ان كثيراً من المسببات تعلم من أسبابها وليست عللاً لها ( ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ) يعني أن قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبنى على أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء وقد أبطلناه وعلى أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسألة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالماً بالكليات ( الثالث الدوران لو لم يقدر ) كون المدار علة للدائر وجاز معه أن يكون الدائر معللاً بغير المدار ( لجاز استناد المتحركة الى ) علة ( غير الحركة ) مع دوران الاولى على الثانية وجوداً وعدماً وذلك فتح لباب التشكيك في العلم والمعلولات ( فلنا ان سلم التباير ) بين المتحركة والحركة أى لا تباير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعليه ولئن سلمنا كما هو مذهب مثبتى الاحوال ( فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركة ) فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركة الى غير الحركة كان معناه جوزوا

( قوله يعني ان قولكم الخ ) أى ان ما قلتم انما ثبتت العالمية اذا كان ذلك خاصة للعلة فيلزم من تحققه تحقق العالمية وهو باطل لان كونه خاصة لها يتضمن حكيمين أحدهما أن لا يوجد في غير العلة وقد أبطلناه والثاني أن يوجد فيها وسنبطله فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين ومنع توقف العلية على المقدمة الثانية فقال ان العالمية انما تتوقف على أن ما يقتضي العلم به وحده العلم بشيء آخر علة لا ان كل علة لشيء يقتضي العلم به العلم بذلك الشيء فان الموقوف على هذه المقدمة أن ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزماً للعلم بذلك الشيء ومنشأ هذا الغلط انه فهم ان المراد بقوله ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان كل علة لشيء يقتضي العلم به وحده العلم بذلك الشيء

( قوله وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ) فيه بحث وهو ان المبنى على هذه المقدمة جزء آخر للمدعى وهو ان العلم بغير المدار لا يستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له وأما الجزء الذى ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له فلا يبنى على هذه المقدمة فان الذى يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما يقتضي العلم به العلم بشيء آخر فهو علة لذلك الآخر لان كل علة لشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء ويمكن أن يجاب بان وحده فى قوله العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر حال من ضمير يقتضي والاقضاء اذا كان مختصاً بالمدار يلزم أن لا يعلم الدائر عندنا ما لم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى المركب ويؤيده تفريع قوله فيكون علة على مجرد ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فنأمل

أن يكون الموجب للمتحركة غير ما هو موجب لها وفساده ظاهر والحاصل أن العلية  
ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القبح في دلالة على العلية القبح في  
العلية المعلومة بوجه آخر (الرابع المقارن) الذي زعمتم أنه يجوز أن يكون هو العلة للدائر (ان  
لازم المدار) وسأواه بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر (حصل المطلوب) الذي هو الحكم  
اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلا وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي هو قبح الفعل  
الدائر مع تلك الوجوه مثلاً (والا) أي وان لم يلزمه ولم يساوه (لم يكن هذا) الذي  
فرضناه مداراً (مداراً) لأنه ان كان المقارن أخص لم يكن المدار مداراً وجوداً وان كان  
أعم لم يكن المدار مداراً عندما هذا خلف (فلنا لعل المدار لازم) للمقارن (أعم) منه (فيوجد)  
المدار (دونه في صورة النزاع) أي نختار أن المقارن أخص من المدار موجود معه فيما عدا  
المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا  
مع كونه مداراً له وجوداً وعندما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مداراً له في هذه  
الصورة أيضاً مصادرة على المطلوب (وثانيها) أي ثاني الأمور التي هي أشهر الطرق المثبتة  
للعلة المشتركة (السبر وهو قسمة غير منحصرة) كأن يقال مثلاً علة كون السواد مرئياً  
أما وجوده أو كونه عرضاً أو محدثاً أو لوناً أو كونه سواداً والكل باطل سوى الوجود  
والله سبحانه موجود فيصح رؤيته (فاذا قيل قد تكون العلة) المنفضية لصحة الرؤية في  
السواد (أمرأ آخر) سوى هذه الانقسام (قيل) في الجواب (لا دليل) على ثبوت ذلك  
الامر الآخر (فينتفى) وهذا رجوع الى أول الطريقتين وقد انكشف لك ضعفه (وثالثها)

(قوله المقارن الخ) حاصله ان المقصود من اثبات علية المدار بالدوران تعدية الحكم وهو حاصل  
على تقدير كون المقارن علة فهذا المنع لا يضرنا هذا على تقدير أن يشترط في العلة كونها مؤثرة وأما على  
تقدير الاكتفاء بكونه موجبا ومستلزما للحكم على ما نقلناه سابقا فالتقرير ظاهر  
(قوله مصادرة على المطلوب) لان ثبوت الحكم في الصورة المخصوصة بالدوران موقوف على ثبوت  
الدوران وثبوت الدوران حينئذ يكون موقوفا على دعوى الدوران وثبوته في هذه الصورة  
(قوله السبر) في الصحاح سبرت الجرح أسبره اذا نظرت ما غوره

(قوله الرابع المقارن الخ) فيه بحث وهو ان المطلوب ههنا نفي كون المقارن مؤثراً وهذا الوجه  
لا يدل عليه كما لا يخفى ويمكن التفتي بالتكلف فليتأمل  
(قوله وثانيها السبر) يقال سبرت الجرح أسبره اذا نظرت ما غوره

أى ثالث الامور التى هى أشهر الطرق فى اثبات العلة المشتركة (الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعله فارقة) توجد فى الاصل الذى يقول به الخصم ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه قال الامام الرازى وهى أى الالزامات من أنواع القياس بالحقيقة فتارة تكون على صورة قياس الطرد أما فى الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مرید بالارادة اتفاقا وأما الذى كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده وأخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية فى خلق الاعمال لو كان العبد قادراً على الایجاد لكان قادراً على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادراً على الاعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الایجاد أيضاً (وهو) أى هذا النوع من الاستدلال القياسى المسمى بالالزامات (لا يفيد اليقين) لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين (ولا) يفيد (الالزام) أيضاً (لان الخصم بين منع) وجود (علة الاصل) فى الفرع (و) بين منع ثبوت (حكمه) أى حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهى ليست موجودة فى الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لأجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته فى التذكرة فللمعتزلى أن يقول انما حكمت بأن مریدية الله تعالى

( قوله وهو القياس النخ ) أى قياس الفرع على أصل يقول الخصم به أى يحكم لعله بينهما فقوله لعله متعلق بيقول ومتعلق القياس محذوف أى لعله مشتركة بينهما فى زعم القائل  
( قوله قياس الطرد ) أى طرد حكم الاصل فى الفرع سواء كان ذلك الحكم ثبوتياً فيكون الطرد فى الاثبات أو غدياً فيكون الطرد فى النفي وحاصله الاستدلال بتحقيق الملزوم على تحقق اللازم كأنه قيل فى مثال التذکر لو كان التذکر لا يولد العلم كان النظر لا يولده والمقدم حق فكذلك التالى وقياس العكس اجراء انتفاء الحكم فى الأصل فى الفرع فهو استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ففى قياس الایجاد فى عدم المقدورية على الاعادة مثلاً يرجع الى قولنا لو كان العبد قادراً على الایجاد كان قادراً على الاعادة لكنه ليس قادراً عليها بالاتفاق فلا يكون قادراً على الایجاد أيضاً فظهر الفرق بين قياس الطرد فى النفي وبين قياس العكس

( قوله لانه مرید بالارادة اتفاقاً ) أى بيننا وبين من يخاصمه كبعض المعتزلة فلا يقدح فى هذا الاتفاق ذهاب النجار فى أحد قوله الى انه تعالى مرید بالذات

معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من أن المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وأن يقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لأمر لا يوجد في الایجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما أن تكون عين القدرة المتعلقة بالایجاد أو غيرها والاول باطل لان القدرة المتعلقة بالایجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلق في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدور آخر لزم أن تكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بإيجاد شيئين وذلك يقتضى تعلق تلك القدرة بما لا يتناهي من المقدورات اذ ليس عدد أولى من عدد فيلزم حينئذ بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني أيضاً باطل لانه اذا كانت

( قوله لان المريدية عندنا صفة جائزة له تعالى ) اذ لو كانت واجبة له تعالى لكانت أزلية فيلزم وجود المراد في الأزل

( قوله والصفات الجائزة معللة ) أى الاحوال الجائزة معللة بصفات مغايرة لذاته تعالى اذ لا يلزم تعدد القدماء

( قوله واجبة له تعالى ) فتكون ثابتة في الازل

( قوله والواجب لا يعلل ) بأمر مغاير لذاته تعالى اذ لو علك لكان غلته في الازل فيلزم قدم غيره تعالى فلا يرد ما توهم ان كونها واجبة لذاته لا ينفي التعليل لعدم كونها واجبة بالذات

( قوله لان القدرة المتعلقة بالایجاد الخ ) لما سيجيء في مباحث القدرة ان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البدئية وان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعة وان المعتزلة اتفقوا على انه يستحيل أن توجد القدرة مع انها لاتتعلق بمقدور أصلاً

( قوله بإيجاد شيئين ) اذ ليس الاعادة الا الایجاد في وقت ثان

( قوله بطلان التفاوت بين القادر والاقدر ) لان مقدورات كل منهما غير متناهية وما قيل انه يجوز

( قوله والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل ) سيرده في الالهيات بان وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لا يمنع استنادها الي صفة أخرى واجبة أيضاً والغرض ههنا مجرد نقل كلامهم

( قوله بحسب كل وقت يتعلق الخ ) يمكن أن يناقش في تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفي قوله اذ ليس عدد أولى من عدد وفي قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدوريته لاحدهما بالایجاد والاخر بالاعادة وفي استحالة منع

( قوله فيلزم حينئذ بطلان التفاوت الخ ) قيل لم لا يجوز أن يرجع التفاوت الي الكيف دون الكم

القدرة المتعلقة بإعادة الشيء غير المتعلقة بإيجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد وإذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الأصول التي اعتقدتها ساقنتني إلى أن أحكم باستحالة اقتدار العبد على إعادة دون الإيجاد فإن صحّت ظهر الفرق وإن فسدت منعت الحكم في الأصل وجوزت اقتدار العبد على إعادة أيضاً وأعلم أن عدد الالتزامات من طرق إثبات العلية سهو من المصنف لأنه قسم من القياس بلا شبهة كما تحقّقه وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس إلى آخره وإنما وقع منه هذا السهو بناء على أن الإمام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة أربعة الأول لو لم يأت دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من أنواعه رد الغائب إلى الشاهد أو بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الأصل معللاً بعلّة موجودة في الفرع ولم يأت في بيان ذلك طرق الأول الطرد والعكس واستوفي مباحثه ثم قال الطريق الثاني في إثبات علّة الأصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالتزامات وهي بالحقيقة من أنواع القياس وأراد أن الالتزامات ثالث الطرق الأربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالأدلة العقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها

أن يكون التفاوت بحسب الكيف ففيه أن القادرية عبارة عن صحة الفعل والترك وهي لا تقبل الشدة والضعف ( قوله ظهر الفرق ) لأنه لا يلزم المحال من تعلق قدرته بمقدورات غير متناهية بخلاف العبد ( قوله جمل ) أي الإمام وما قيل من أن كونها من القياس لا ينافي كونها طريقاً لإثبات علية المشترك فإن اعتراف الخصم بعلية علّة حكم الأصل ولو في زعم القائس فطريق ثالث في إثبات علية العلة فوهم لأن مجرد زعم القائس كيف يكون طريقاً لإثبات العلية

( قوله وأعلم أن عدد الالتزامات الخمس ) إذ الالتزامات لا تزيد على إثبات الحكم في الفرع بوجود علّة حكم الأصل فيه المتفق على عليتها في الأصل على زعمه على قياس القياس المركب الأصل وأنه ليس من الطرق المثبتة للعلّة المشتركة وقد يقال كون الالتزامات نوعاً من القياس لا ينافي اشتغالها على نوع مخصوص من أنواع طرق الإثبات للعلّة المشتركة فإن التمسك بها بناء على أن خصمه في زعمه معترف بحكم الأصل وبعليته التي يدعي التمسك أنها علّة ولذلك لا يشتغل بإثبات علية تلك العلة بطريق آخر فكان اعتراف الخصم بعلية علّة حكم الأصل ولو في زعم التمسك طريقاً ثالثاً في إثبات علية علّة القياس فيقول الخصم ما زعمت من تعيين الحكم وعلته عندي غير واقع بل إن تعيين الحكم بغير تلك العلة وإن تعين العلة فلغير ذلك الحكم أما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق إثبات العلة فلعله للتبليغ على ما هو الصحيح



اليقين فتوهم المصنف أنه أراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة ( المقصد السادس في المقدمات ) أي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق إلى التصديق مطلقاً على قسمين قطعية تستعمل في الأدلة القطعية وظنية تستعمل في الإمارة ( فالقطعية ) أي اليقينية واليقين هو اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن أن

( قوله أي القضايا الخ ) فإطلاق المقدمات عليها باعتبار أن من شأنها أن تصبح جزء قياس أو حجة وفي توصيفها بقوله التي يقع فيها إشارة إلى وجه إيرادها في المرصد المنعقد لمباحث النظر وهو أنه مما يقع فيه النظر فيكون كالمادة له فباحثها من تمة مباحثه وفي توصيف النظر بقوله المتعلق إشارة إلى وجه تأخيره عن مباحث الدليل واحتراز عن النظر المتعلق بالمعرف فإن القضايا المذكورة لاتعلق لها به وقد عرفت من تعريف الطريق الموصل لمن تعلق النظر بالدليل هو وقوعه في أحواله أو في نفسه فعلي الأول وقوع النظر في المقدمات هو وقوع النظر في الأحوال المثبتة للدليل أو المنفية عنه وعلى الثاني الدليل نفس المقدمات فوقع النظر فيها هو وقوعه في الدليل وما قيل أن النظر يقع في الكل والجزء معاً والقضايا جزء الطريق الذي هو الدليل فوهم لأن ههنا نظراً واحداً يقع في القضايا ولا نظر يقع في الدليل ولو سلم فأنما يصح إذا جعل الدليل عبارة عن المقدمات المأخوذة مع الترتيب ( قوله مطلقاً ) أي يقينياً كان أو ظنياً

( قوله على قسمين ) خبر مبتدأ محذوف أي هي على قسمين قدر هذا الكلام لتصحيح الفاء المذكورة في قوله فالقطعية

( قوله مع مطابقته للواقع ) خرج به الجمل المركب وتقاييد الخطي والظن الغير المطابق ( قوله واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون الا كذا ) فلا يحتمل النقيض أصلاً لاني الحال خرج الظن المطابق ولا في المآل فخرج تقاييد المصيب لانه لعدم استناده إلى موجب يحتمل النقيض مآلاً

فإن الإلزامات من حيث هي أقسى طردية أو عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث إخاله تعيين الحكم والعلة إلى الخصم وقد عقبه الخصم بانكار أحدهما هذا وأنت بعد ما علمت خلاصة الإلزامات فكان الحاكم القيد

( قوله في المقدمات أي القضايا الخ ) إنما أخرج البحث عن المواد عن البحث عن الصور مع أن العكس يري أنسب بما سبق بيانه في المرصد السادس من أن المعتمد بمبحث الصورة ثم قوله أي القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدأ محذوف أي وهي على قسمين فإن قلت الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع أنها ليست دليلاً قلت النظر يقع في الكل والجزء معاً والقضايا جزء الطريق ثم المراد باستعمال القطعي في الأدلة القطعية أن شأنه ذلك لا أنه لا يستعمل إلا فيها فإن القطعية قد تستعمل في الأدلة الظنية بخلاف العكس

( قوله واعتقاد أنه لا يمكن إلا أن يكون كذا ) لا خفاء في خروج التصورات بالاعتقاد والجمل المركب



يكون الا كذا والمراد أن القطعية الضرورية التي هي المبادئ الأولى (سبع \* الأولى الأوليات) وهي (ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين) وملاحظة النسبة بينهما فنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات أطرافه ومنها ما هو خفي خلفاء في تصوراته وهذا القسم لا يخفى أيضاً على الأذهان المشتعلة النافذة في التصورات (الثانية قضايا قياساتها معها) وهي قضايا تكون تصورات أطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينه أو هي قريبة من الأوليات (نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج) فالقضية هي قولنا الأربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج (الثالثة المشاهدات) وهي (ما يحكم به العقل بمجرد الحس) الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات أو الحس الباطن كالحكم بأن لنا

( قوله والمراد النخ ) يعنى ان القطعية وان كان بمعنى اليقينية شاملة للنظرية لكن المراد هنا الضرورية بمعونة البيان

( قوله عند الكل ) أى كل من له استعداد الادراك فلا يرد الصبيان والحجائين وصاحب البلادة المتناهية والمندس بالاعتقادات الباطلة المنكر للبداهيات

( قوله خلفاء في تصوراته ) اما لعدم الوضوح أو لكونها نظرية

( قوله قريبة من الأوليات ) لان تصور الطرفين كاف في الجزم فيها الا أن في الأوليات بلا واسطة وفي القضايا المذكورة بلا واسطة

( قوله فالقضية الخ ) اشارة الى أن قوله نحو النخ مثال القياس والقضية معا قدم مثال القياس لكونه أصلاً لها وان كان الظاهر أن يقول نحو الأربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين

( قوله بمجرد الحس ) أى بدون التكرار والحس واخبار جماعة

( قوله أو الحس الباطن ) اختلف في أن هذه القوة ماذا هي احدى القوى المدركة المشهورة أم لا قال الامام كلا القولين محتمل ثم اذا كانت احدهما فالظاهر انها الوهم فالمعاني الجزئية الجسمانية التي

باعتبار المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لا يمكن أن يكون الا كذا وأما التقليد فزيد في بعض الكتب لاخرجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره هنا فكأنه أخرجه بالقيد الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لا يمكن أن يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا فتأمل

( قوله والمراد ان القطعية النخ ) أى ليس المراد بالقطعى المعنى الاعم المتناول للنظرى

( قوله نحو الأربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج ) هكذا في أكثر النسخ والاوجه في العبارة نحو

الأربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر

فكرة وان لنا خوفاً وغضباً وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتقادية ويعمد منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشمورنا بذواتنا وبأفعال ذواتنا واعلم أن الحس لا يفيد الاحكام جزئياً كما في قولك هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول العقد الكلى من المبدأ الفياض ولا شك أن تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا

ادراكها بمصولها نفسها تسمى وجدانيات والتي ادراكها بمثلها وهميات كذا حققه بعض الناظرين في حواشى شرح مختصر الاصول العنصرى

( قوله ويعمد منها الخ ) يعنى ان بين الوجدانيات والملاحظات عموماً وخصوصاً من وجه فان المحسوسات مشاهدات وليست بوجدانيات وما نجده بنفوسنا وجدانيات وليست بملاحظات ويجتمعان فيما تعلمه بالحس الباطن

( قوله واعلم الخ ) المقصود بتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها وبيان مدخلة العقل في تلك القضايا الجزئية في الانسان

( قوله لا يفيد الاحكام جزئياً ) اذ لا سبيل له الا الى الادراك الجزئى كهذه النار في وقت جزئى فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كذا في شرح حكمة الاشراق ( قوله فستفاد الخ ) أي استفادة العقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع كذا في المحاكات فهو حكم أولى موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة وبهذا يمتاز عن التجربات فانه لا وقوف فيها على العلة وان كان يشاركها في الاحتياج الى تكرار المشاهدة ولذا قال المحقق الطوسى في شرح الاشارات انها تجري مجرى التجربات

( قوله فلولا ان العقل الخ ) فلاجل هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس ولا يترتب عليها الاحكام الكلية فان قيل اذا لم تكن الاحكام الكلية حاصلة للحيوانات كيف نهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت

( قوله وتسمى هذه وجدانية الخ ) اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص بالعقلاء بل توجد في البهائم أيضاً اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لا نزاع في حصوله لها فلا معنى لعد الوجدانيات من الملاحظات ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر أو الباطن اللهم الا أن يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن أن يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعلوم من الملاحظات بعض الوجدانيات فيبينها عموم من وجه وانما قال ويعمد منها ما نجده بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تغليباً

( قوله وأما الحكم بان كل نار حارة الخ ) وقد يقال هذه القضية الكلية من التجربات لصدق تعريفها عليها

أن العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ ( الرابعة المجربات ) وهي ( ما يحكم بها العقل بواسطة الحس مع التكرار ) ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائماً أو أكثرياً لم يكن اتفاقاً بل لابد أن يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وإذا علم حصول ذلك السبب حكم بوجود المسبب قطعاً وذلك مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وبأن شرب السقمونيا مسهل ( الخامسة الحدسيات ) وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوى يزول معه الشك ( كعلم الصانع باتقان فعله ) فإنا لما شاهدنا أن أفعاله تعالى محكمة منقنة حكمنا بأنه عالم حكماً حدسياً وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من

ذلك لعدم التمييز بين الأمثال لا للحكم الكلي

( قوله من قياس خفي ) أي قياس مترتب لا يشعر به صاحب الحكم مع حصوله وذلك القياس حاصل من تكرار المشاهدة وبهذا يمتاز عن الأحكام الاستقرائية إذ لا قياس فيها وعن الحدسيات لان القياس المترتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة وعن قضايا قياساتها معالان القياس فيها لازم للطرفين [ قوله لم يكن اتفاقاً ) أي حاصلًا بمجرد توافقه مع ذلك الشيء في الوجود بسببه من أن يكون ذلك الشيء بنفسه أو بجزئه أو بلازمه سبباً له

[ قوله وذلك مثل حكمنا الخ ) أورد مثالين من قبيل الفعل إشارة إلى أن المجربات لا تكون إلا من قبيل التأثير والتأثر فلا يقال جربنا أن السواد هيئة قارة

( قوله الحدسيات الخ ) لم يعرفها لظهور تعريفها من نفس اللفظ أعني المنسوبة إلى الحدس بمعنى السرعة في السير ولذا عرفه البعض تسامحاً بسرعة الانتقال من المبادي إلى المطالب

[ قوله حدس قوى الخ ) فلو لم يكن الحدس بهذه المرتبة لا يكون من القطعيات ولذا عدها البعض من الظنيات

( قوله لم يكن اتفاقاً بل لابد الخ ) فإن قلت هذا يشعر بأن الاتفاقيات لا سبب لها مع أن المصريح به خلافه فإن لها أسباباً قطعاً لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد أنه إذا ترتب على شرب السقمونيا الاسهال ترتباً دائماً أو أكثرياً يحكم العقل بأن في السقمونيا سبباً للاسهال وإن لم يعلم أنه حرارته أو برودته أو نحو ذلك وأنه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق أي بأن اتفق مقارنته لشربه من غير أن نشأ من السقمونيا نفسه بل من شيء آخر اتفق تحققه مع الشرب

( قوله الخامس الحدسيات الخ ) وقد تكون الحدسيات من الظنيات لآمن الضروريات القطعية والالما جواز العقل نقيضها والعقل يجوز في المثال المشهور أن يكون نور القمر من أمر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد

الشمس حدسنا منه أن نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى كما في التجربات والفرق بينهما أن السبب في التجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياساً واحداً وهو أنه لو لم يكن لهالة لم يكن دائماً ولا أكثرها وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها (السادسة المتواترات) وهي ( ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب ) كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عدداً معيناً فقد أحال فإن ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ ما يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفى وإن تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه

[ قوله ولا بد في الحدسيات ) أى التى يحكم فيها العقل بمعونة الحس كما فى المثالين المذكورين وأما الحدسيات العقلية فلا مشاهدة فيها فضلاً عن تكرارها ولذا قال فى شرح التجريد الجديد أن الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة والمقصود من هذا الكلام ابداء الفارق بين التجربات والحدسيات التى يحكم فيها بمعونة الحس

( قوله كحكمنا ) أى الذين لم يشاهدوها

[ قوله من تكرار ) أى تكرار السماع

( قوله وقياس خفى ) وهو لو لم يكن حقاً لما أخبر به جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لكن

التالى باطل

( قوله وإن تكون مستندة إلخ ) لأنه إذا كانت مستندة الى المشاهدة لا يجوز العقل خطأهم فيها لان الكلام فى الاحساس الصائب ولا اتفاقهم على الكذب عمداً لكثرتهم بخلاف ما اذا كان عقلياً فإنه يجوز العقل خطأ الكل فيه واتفاقهم على الكذب خطأ

( قوله ولا بد فى الحدسيات من تكرار المشاهدة ) قد يمنع توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كما فى مشاهدة الصفة المتقنة ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازى فى شرح الشمسية من انه اما أن يحتاج العقل فى الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى أو لا يحتاج فإن احتاج فهو التجربات وإن لم يحتاج فهو الحدسيات وقد يجاب بان وقوع المتقن من غير العالم نادراً اتفاقياً مما لاشبهة فى جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ما ذكره هنا هو الحدسيات الثابتة وقد تؤخذ على اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقربه الى هذا بنظر قول الرازى فى شرح الرسالة فإنه لا يحتاج الى تكرار المشاهدة

أن يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات ( السابعة الوهميات في المحسوسات ) فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق ( نحو كل جسم في جهة ) فان العقل يصدقه في أحكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجري الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجرذات

[ قوله لا يقع في العلوم بالذات ] أى لا يكون من مسائل العلوم لانها قضايا كلية وان جاز وقوعه فيها بطريق المبدئية كما في قولنا محمد ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من هذا شأنه فهو نبي فان صفراء من المتواترات

[ قوله الوهميات ] لم يعرفها لما مر في الحدسيات

[ قوله فان حكم الوهم الخ ] تعليل للحكم المقدّر أي انما عد الوهميات في المحسوسات من القطعية فان حكم الوهم الخ سواء كان جزئياً نحو هذا الجسم في جهة أو كلياً كما في مثال المتن

( قوله صادق ) أي في الجملة وهو ما اذا شهد به العقل على ما في شرح حكمة الاشراق ويشير اليه قول الشارح فان العقل الخ فاقبل من أن القول بأن حكم الوهم في المحسوسات صادق مطلقا وان صرحوا به غلط فانه قد يحكم بعداوة من لا عداوة له ليس بشئ

( قوله نحو كل جسم في جهة ) فان قلت الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فكيف يحكم حكما كلياً قلت الحاكم والمدرك هو النفس والوهم آلة لها كالعقل الا أن الوهم سلطان القوى شديد العلاقة بالنفس تستعمله في غير المحسوسات أيضاً فان شاهده العقل كان والا فلا

( قوله فان العقل يصدقه ) أي في الجملة على ما هو الاصل في القضايا المطلقة عن الجهة وتصديقه اما بأن يتفقا على ذلك الحكم كما في مثال المتن أو يكون حكم الوهم مندرجا في حكمه كما في قولنا هذا الجسم لا يكون في مكانين فانه مندرج في قولنا الجسم الواحد لا يكون في مكانين

( قوله فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات ) فيه بحث لان قولنا محمد عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة على وفق دعواه صفري نتج من قولنا وكل من هذا شأنه نبي قولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام معظمها

( قوله فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق ) لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة لاحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحاً كما اذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق واطلافاً لهم أيضاً خطأ لانها وان تعلقت بالمحسوس فربما تغلط كثرة صداقة من ليس له هي

والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها بأحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا بحكمه بأن كل موجود لا بد أن يكون في جهة وفي مكان واعلم أن الممددة من هذه المبادئ الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان أو مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات وأما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع أن تصور الطرفين ان كفي في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكن فاما ان يحتاج العقل الى أمر ينضم اليه ويمينه في الحكم فذلك الامر ان كان هو التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات أو يحتاج الى أمر ينضم الى القضية التي يحكم

( قوله والمعقولات الصرفة ) وان كانت غير مختصة بالمجردات

( قوله بأحكام المحسوسات ) أي بأحكام مختصة بالمحسوسات

( قوله ان العمد ) أي باعتبار كونها حجة في نفسه وعلى الغير أيضاً

( قوله ثم القضايا الخ ) لكونها في حكم الاوليات كما مر

( قوله ثم المشاهدات ) أي قسم منها وهي المحسوسات وهي انما تكون حجة على الغير اذا شاركه

في المشعر والشعور وكذا الوهميات ولم يقيد بها بذلك لظوره وانما كانت بعد القضايا الفطرية لكونها أحكاماً جزئية لا تفاوت بينهما في القطعية

( قوله ثم الوهميات ) لكون مدركها قوة باطنة محتاجة الى شهادة العقل بها

[ قوله أن يقنع ] من الاقناع بمعنى الارضاء والمناكرة المقابلة والمخاربة متعلق بقوله جاحدها أي

لا يمكن ارضاء جاحد الاقسام الثلاثة اذا كان جموده على سبيل الخصامة والمخاربة بخلاف ما اذا كان جموده على سبيل الاستفادة فانه يمكن ارضاؤه اذا اعترف بالاشتراك فيما يقتضيهما

[ قوله غيره ] أي من الحواس

( قوله ثم المشاهدات ) أي نوع منها فقط وهو الذي يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع

آخر منها وليست عمدة أصلاً كما مر في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لا بد في المشاهدات أيضاً على ما مر في ذلك المرصد قيل لعل عدم ذكره هنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء والارض وغير ذلك مما تبني عليه المسائل الكلامية مشترك بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد نهت هناك علي ما بين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر

العقل بها ولا شك أن ذلك الامر يكون مبادئ لتلك القضية فان كانت لازمة فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة لها فاما أن يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات أو بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادئ الاول أو يحتاج اليهما معا فاما أن يكون من شأنه أن يحصل بالاخبار وهو التواترات أولا وهو التجربات فان العقل فيهما يحتاج الى أمر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدات في التجربة والى أمر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك أن تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي مما لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك أدرجت فيما قبله \* (و) المقدمات (الظنية) التي تستعمل في الامارة فقط (أربع الاولى مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر) كمسائل أصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبني عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها (الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير) من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح أو عند الاكثر كقولنا الاله واحد أو عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال

[ قوله يكون مبادئ الخ ] اذ الاجنبي لا يحتاج حكم القضية اليه

( قوله بسهولة ] غير محتاجة الى الحركة

( قوله ولك أن تدرك الخ ) يعني أن الحدسيات الحسية محتاجة الى تكرار المشاهدة والعقلية الصرفة لا تحتاج اليها على ما عرفت فان راعيت حال الحسيات منها لك ان تدرجها فيما تحتاج اليها وان راعيت حال العقلية أدرجتها فيما يحتاج الى أمر ينضم الى القضية لكن ادراجها في القسم الثاني أولى لان التعويل على مافي الحدسيات مطلقاً على القياس الخفي ولذا لو تكرر المشاهدة في حسياتها ولم يحصل القياس لا يحصل الحكم هكذا ينبغي أن يفهم هذا الكلام

( قوله كقولنا الاله واحد ) فانه من حيث تطابق أكثر الآراء عليه مشهور وان كان من حيث

نبوته بالبرهان قطعياً

( قوله لاحتياجها الى تكرار المشاهدة ) منع الاحتياج اليها في بعض الحدسيات قد سلف فلعل

ادراجها فيما قبلها لذلك

( قوله كقولنا الاله واحد ) فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقينية

قلت ظنيتها انما هي اذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجم الغفير عليها وأما اذا لوحظت بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم اعلم ان المراد بالظنية ههنا ما يقابل اليقينية على ماسبق هذا الاصطلاح فيشمل التجربات الخالية عن اليقين



وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما المصلحة عامة أو رقة أو حمية أو تأديبات شرعية أو انفعالات خلقية أو مزاجية سواء كانت صادقة أو كاذبة ( الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب ) كالمأخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الا برار بخلاف المأخوذات من الانبياء الذين علم أنهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها ( الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب ) الرطب ( ولنتكلم الآن في ) ضعف ( مقدمات مشهورة بين القوم ) أى المتكلمين ( ذوات فروع ) كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية ( الاولى ) انهم اذا أرادوا نفي عدد غير متناه لتعيين الواحد قالوا ( ليس عدد أولى من عدد فينتفى العدد ) بالكلية ( كفى مسألة الوحدة ) فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بأن الاله الواحد كاف في إيجاد الخلق

( قوله فالمشهورات ) أى المعدودة من غير اليقينية نخرج الأوليات المشهورة مثل الواحد نصف الاثنين والنظريات القطعية المشهورة مثل الله واحد  
( قوله لتطابق الآراء ) كلها أو بعضها

[ قوله اما مصلحة عامة ] نحو العدل حسن والظلم قبيح أو رقة مثل مواساة الفقراء محمودة أو حمية مثل انصر أخاك ظالما أو مظلوما أو تأديبات شرعية أى تطابق عليه الآراء لكونه مما أدب به الشارع مثل كشف العورة قبيح والطاعة محمودة أو انفعالات خلقية أى تابعة للخلق كقبح ذبح الحيوانات عند حكماء الهند أو مزاجية مثل دفع المؤذى واجب وليس المقصود من هذا التردد الحصر بل بيان أسباب التطابق مثلا فان منها الاستقراء مثل التكرار بل على ما في المحاكات

( قوله نفي عدد غير متناه ] لم يرد به غير متناهي الآحاد حتى يرد أن المقصود نفي العدد بالكلية لا نفي مالا يتناهي آحاده وان نفي غير المتناهي ثابت بالبراهين فلا حاجة الى نفيه بل أراد به غير متناه مراتبه يعنى نفي العدد بجميع مراتبه وكذا في قوله أرادوا اثبات عدد غير متناه

( قوله إما المصلحة عامة الخ ) الظاهر خروج تطابق الآراء على الوحدانية كما في المثال المذكور أعنى لا اله الا الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتأمل

( قوله نفي عدد غير متناه ) أى سواء كان ذلك العدد اثنين أو ثلاثة أو أربعة الى مالا نهاية له فقوله غير متناه بمنزلة قوله أى عدد كان والقرينة على ما ذكرته قوله لتعيين الواحد وليس المراد بغير المتناهي معناه الظاهر حتى يرد أن يقال لا حاجة بنا الى نفي العدد الغير المتناهي لتعيين الواحد فالظاهر أن يقول نفي عدد أى عدد أو نفي عدد متناه

فلو ثبت له ثان لم يكن أولى من الثالث والرابع هكذا فيلزم آلمة لا تنتهي وذلك محال  
 فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال (و) كفي مسألة عدم جواز (تعلق علم) واحد  
 منا (بمعلومين) فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق بأكثر  
 منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هذا خلف (و) كفي مسألة  
 عدم جواز تعلق (قدرة) واحدة (بمقدورين) فانهم زعموا أن القدرة الواحدة الحادثة  
 لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها  
 بأكثر منه لم يكن عدد أولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تنتهي وهو محال وكذا  
 اذا أرادوا اثبات عدد غير متناه (قالوا اما أن لا يثبت عدد) أصلاً وهو باطل (أو يثبت  
 عدد غير متناه) لا متنازع ترجيح عدد على عدد وذلك (نحو كون الله عالمًا بكل معلوم) فانه  
 تعالى عالم بأكثر من معلوم واحد وعالميته أمر واجب وليس عدد أولى من عدد فاما أن

[ قوله فلو ثبت له ثان الخ ] المناسب للسياق فلو ثبت أن ثان لم يكن أولى من ثلاثة وأربعة لان الكلام في  
 اثبات مراتب الأعداد الا أنه تسامح لاستلزام ثبوت الثاني والثالث والرابع ثبوت الاثنين والثلاثة والأربعة  
 [ قوله العلم الواحد الحادث ] بخلاف القديم فانه يتعلق بما لا يتناهي

( قوله هذا خلف ) بالوجدان وبلزوم عدم الفرق بين العالم والاعلم

( قوله القدرة الواحدة الخ ) قيد بالواحدة احترازاً عن القدرة المتعددة المتعلقة بمقدورين وبوقت  
 واحد عن القدرة الواحدة المتعلقة بمقدور في وقتين وبمحل واحد عن القدرة الواحدة الحاصلة في محلين  
 كالقدرة القلبية والعذوية فانها تتعلق بالمقدورات القلبية من الارادات والاعتقادات وبالمقدورات العذوية  
 من الاعتمادات والحركات في وقت واحد فان قلت هناك قدرتان لا قدرة واحدة لا متنازع قيام العرض  
 الواحد بمحلين قلت يمكن اطلاق القدرة الواحدة عليهما باعتبار قيامهما بقادر واحد فللاحتياط زيد قيد  
 في محل واحد وبقوله من جنس واحد أي من نوع واحد عن القدرة المتعلقة بمقدورين من نوعين  
 كالقدرة الواحدة بالاعتماد والحركة ولعل هذه القيود عند بعض المتكلمين سوى الاشاعة فانها عندهم  
 لا تتعلق بمقدورين متضادين أو متماثلين أو مختلفين لا معاً ولا على سبيل البديل لان القدرة عندهم مع الفعل  
 ( قوله أو يثبت الخ ) عطف على قوله فيلتنى العدد وقدر الشارح لكل واحد من المعطوفين شرطاً  
 اشارة الى أن كلمة أو للتبويب لا للترديد

( قوله وعالميته أمر واجب ) بخلاف عالميتنا فانها جائزة فلا يلزم من علمنا بأكثر من معلوم واحد

( قوله هذا خلف ) اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر والاقدر

( قوله وعالميته أمر واجب ) يحتمل أن يشير به الى عدم النقض بعدم علمنا بما لا يتناهي مع انا عالمون

لا يجب كونه عالماً بأكثر من واحد وهو باطل اتفاقاً أو يجب كونه عالماً بكل ما يصح أن يعلم وهو المطلوب (و) نحو كون الله تعالى (قادراً على كل ممكن) فانهم أثبتوه بهذه الطريقة (فنقول) في بيان ضعف هذه المقدمة (عدم الأولوية) بين عدد وعدد (في نفس الامر ممنوع) لجواز أن يكون لبعض الأعداد رجحان وأولوية على بعض في نفس الامر فجاز أن يكون الثاني مثلاً حاصلًا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت عدد آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء عدد آخر (و) عدم الأولوية (في ذهنك لا يفيد) إذ لا يلزم من عدم العلم بالأولوية عدمها في نفسها إلا أن يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه (فان قال) المستدل نختار الأول وهو أن عدم الأولوية في نفس الامر ونقول (حكم الشيء) الذي هو عدد من الأعداد مثلاً (حكم مثله) من سائر الأعداد فان المثليين يتشاركان في الأحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من أمثاله وإذا لم تصح تلك الامثال لم يصح هو أيضاً قلنا ما ذكره اعادة للدعوي بعبارة أخرى مع أنه (لزمه) في صورة الاستدلال على نفي الأعداد (نفي الواحد) أيضاً لانه مثل الثاني والثالث فإذا انتفيا انتفى الواحد قطعاً فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الواحد فقط كان الواحد مثلاً له وان اعتبر مع كل عدد صورة متنوعة هي مبدأ لخواصه لم تكن الأعداد متماثلة أصلاً ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الأعداد فساد

علمنا بما لا يتناهى لان تعلق الحادث بما لا يتناهى محال

(قوله ما ذكره اعادة النخ) فيه بحث لان الدعوي انه ليس عدد أولى من عدد آخر في الثبوت والانتفاء ونفس الامر والدليل قولنا لان مراتب الأعداد متماثلة وحكم الامثال واحد (قوله فان قيل النخ) لا يخفى أن المذكور سابقاً ان الواحد مثل الثاني والثالث فلو انتفى الثاني والثالث انتفى الواحد لان حكم الامثال واحد لان الواحد مثل الاثنين والثلاثة فلا ورود للاعتراض (قوله ان كان العدد النخ) الملازمة متنوعة لانه يلزم تماثله الكل والجزء (قوله صورة متنوعة) سواء كان أمراً وجودياً أو اعتبارياً

بأكثر من معلوم واحد فلا يرد أن هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالماً بكل معلوم وقد يجاب أيضاً بان المدعى وجوب كونه تعالى عالماً بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة (قوله كان الواحد مثلاً له) فيه بحث لان مجموع أنفس الآحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم

آخر أشار اليه بقوله (واذا يلزمهم صحة عدم العالم) فانه يصح تقديم احدائه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وبأوقات ثلاثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احدائه على ذلك الوقت بأوقات لانهاية لها مع أنهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات كما تحققت (ويخص جانب النفي بسؤال وهو أن ما لا يتناهي) من الاعداد (ان امتنع لدليل) قاطع دل عليه (لم يقس عليه ما لا يمتنع) من الاعداد المنتهية اذ ليس يلزم من تجوز ما لا دليل على امتناعه تجوز ما قام الدليل على امتناعه (والا) أي وان لم يمتنع ما لا يتناهي من الاعداد لدليل دل عليه (لم يمكن نفيه) ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص أمراً محالاً فلا يتم الاستدلال \* المقدمة (الثانية) وهي قريبة من الاولى (أنهم يحكمون على وجوب المتشاركين في صفة) وجودية كانت أو عدمية (بالمساواة) مطلقاً (كنفي المعتزلة قدم الصفات) أي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته (والا ساوت) تلك الصفات (الذات) في القدم فتساويها في جميع الوجوه فتكون الذات مثلاً للصفات فلا يكون قيام الصفات بها أولى من العكس هذا خلاف (و) كنفي المعتزلة كونه تعالى عالماً بعلم والا فهو (أي علمه) مساو لعلمنا) لكونه متعلقاً بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علماً متعلقاً بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقاً فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه أو من قدم علمه قدم علمنا (و) كنفي (المتكلمين) وجود (المجردات) كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها (والا فمثل الله) في أنها ليست متعيزة ولا حالة في متعيز فتساويه مطلقاً فيلزم اما كون الواجب ممكناً أو كون

(قوله واذا يلزمهم) أي ان استدل على نفي الاولوية بالتماثل يلزمهم صحة قدم العالم فهو معطوف على قوله فان قال حكم الشيء النح عطف الشرطية على الشرطية

(قوله واذا يلزمهم الخ) عطف من حيث المعنى على مدخول مع في قوله مع انه لزمه لانه في قوة قولنا وهذا استدلال باطل لانه لزمه نفي الواحد لانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز أن يكون معطوفاً على مدخول فيقول من حيث المعنى أيضاً

(قوله اذ ليس يلزم من تجوز الخ) فان قلت ان سلم عدم أولوية عدد من عدد فاللزم ظاهر والا فالسؤال ما سبق لا هذا قلت هذا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهو ان ما امتنع لقاطع أولى بالعدم

الممكن واجبا ( وضعفه ) أى ضعف ما حكموا به من التشارك في صفة يقتضى تساوى المتشاركين من جميع الوجوه ( ظاهر ) لاجابة بنا الى اظهاره ألا ترى أن الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع أنها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل تماثلها \* المقدمة ( الثالثة ) أنهم اذا أرادوا اثبات صفة الله تعالى قالوا ( هذه صفة كمال فتثبت لله تعالى و ) اذا أرادوا نفي صفة عنه قالوا ( هذه صفة نقص فتنتفي عنه وقد تعتبر ) هذه المقدمة ويتمسك بها في أمور ثلاثة ( في الافعال ) فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت لله تعالى والا يلام بلا سبق جناية ولحق عوض نقص فيجب أن ينفي عنه ( وهو ) أى الكمال في الافعال هو ( الحسن و ) النقصان في الافعال هو ( القبح و ) يعتبر أيضا ( في الذات ) فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه ( و ) في ( الصفات ) الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه ( وانما تثبت ) هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفة ان ( لو قبلها ) أى تلك الصفة ( الذات ) فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها ألا ترى أن ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث أنه وجود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب أن يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والاختيار والارادة ( وحصل معنى الكمال ) أنه ماذا ( وكانت ) تلك الصفة ( كمالا لها ) أى للذات لا ثقابها في نفس الامر اذ يجوز أن يكون كمالا بالقياس اليها ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا ( ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان ) ولم يجز أن يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على أنه موجب بالذات \* ( المقصد السابع )

( عبد الحكيم )

( قوله ألا ترى الخ ) فيه بحث لان القائلين بأن الاشتراك في صفة يستلزم المساواة لا يدعون ذلك في الاشتراك في كل صفة بل في صفة هي أخص صفات النفس كالقدم والتجرد فالتوير المذكور لا معنى له والصواب أن يقال الاشتراك في صفة انما يستلزم المساواة اذا كانت من أخص الصفات وهو ممنوع ( قوله موقوف على انه موجب بالذات ) فانه تعالى على تقدير كونه مختارا ايجاد العالم كمال له وليس حاصله في الازل ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث لجواز كون ذلك الكمال من الأمور الاعتبارية

الدليل اما عقلي بجميع مقدماته ( قريبة كانت أو بعيدة (أو نقلى بجميعها) كذلك (أو مركب منهما والاول ) هو الدليل (العقلي ) المحض الذى لا يتوقف على السمع أصلاً (والثانى ) وهو الدليل النقلى المحض (لا يتصور اذ صدق الخبر لا بد منه) حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول ( وانه لا يثبت الا بالعقل ) وهو أن ينظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو أريد اثباته بالنقل دار أو تسلسل (والثالث) يعنى المركب منهما ( هو الذى نسميه بالنقلى ) لتوقفه على النقل فى الجملة فانحصر الدليل فى تسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلى هذا هو التحقيق (ثم) إنه قد يقسم الدليل الى ثلاثة أقسام فيقال ( مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة ) كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث ( وقد تكون نقلية محضة ) كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى أفعصيت أمرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله ومن يمض الله ورسوله فان له نار جهنم (وقد يكون بعضها مأخوذة من العقل وبعضها

( قوله الدليل اما عقلى الخ ) هذا التقسيم اذا أريد بالدليل المقدمات المترتبة واما اذا أريد مأخذها كالعلم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى له فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلى كذا فى شرح المقاصد والاطهر أن يقال ان هذا التقسيم على تقدير كونه مفردا بعد النظر فى أحواله

( قوله لا يتصور ) فالقسمة المذكورة قسمة بحسب بادئ الراى

[ قوله فانحصر الدليل ) أى بعد التأمل

[ قوله ثم انه الخ ) أشار بتقدير هذا الكلام وارجاع ضمير قوله ثم مقدماته الى الدليل الى أنه معطوف على قوله الدليل اما عقلى لا كما يوهمه الظاهر من كونه معطوفاً على قوله والثالث هو الذى نسميه بالنقلى لانه حينئذ تكون هذه الاقسام المذكورة أقسام القسم والمقصود تصحيح القسمة المثلثة للدليل على ما وقع فى كلام البعض

[ قوله تارك المأمور به عاص ) أى تارك ما ثبت بالامر المطلق أعنى الواجب ينسب اليه العصيان ويطلق عليه عاص شرعاً لقوله تعالى أفعصيت أمرى وما قيل ان المراد بالعصيان على تقدير كونه شرعياً استحقاق العقاب فوهم لانه لا يدل الدليل المذكور عليه ولا يتحقق الحمل فى الكبرى

( قوله تارك المأمور به عاص ) أى أمراً مطلقاً وانما قيدنا بهذا لان المندوب مأمور به عند الجمهور

وليس تاركه بعاص



من النقل) كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمر به عاص (فلا بأس أن يسمى هذا القسم) الاخير (بالمركب) من العقل والنقل فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم (والمطالب) التي تطلب بالدلائل (ثلاثة أقسام \* أحدها ما يمكن) عند العقل أي مالا يمتنع (عقلا اثباته ولا نفيه) حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنى ولا اثبات (نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا) المطلوب (لا يمكن اثباته الا بالنقل) لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام (الثاني) من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع

[ قوله هذا تارك المأمور به ] فانه يحكم به العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل [ قوله فلا بأس الخ ] أشار به الى أن الاولى عدم التسمية اذ لا فائدة في افراد هذا القسم ( قوله أي مالا يمتنع الخ ] لما كان المنبادر من قول المصنف ما يمكن عند العقل اثباته ونفيه أن يجوز العقل اثباته ونفيه وذلك، علم بالامكان الذاتي وليس امكانا ذهنيًا فانه عبارة عن عدم الحكم بالامتناع واستواء الثبوت والانتفاء عنده بحيث لا يتعين أحدهما فسرر الشارح بقوله أي لا يمتنع من حيث العقل أي لا يحكم العقل بامتناع اثباته ولا بامتناع نفيه

( قوله حتى لو خلى العقل ] أي عن جميع العوارض الغريبة مقارنة مع طبعه أي حقيقته وترك مقارنة مع ما عنده من الاوازم لم يحكم هناك بنى ولا اثبات لانه لما لم يحكم بامتناع الاثبات لم يحكم بالنفى ولما لم يحكم بامتناع النفى لم يحكم بالاثبات

( قوله مثل وجود الخ ) فان صحة النقل تتوقف على صدق الخبر وهو يتوقف على ثبوت نبوته باظهار المعجزة في يده وهو يتوقف على وجود الصانع وكونه علما حتى يخلق المعجزة على وفق دعواه وكونه قادرا على خلق المعجزة وكونه مريدا يختار لمن يشاء من عباده بالنبوة على ما نطق به قوله تعالى ولكن الله يمن على من يشاء من عباده

( قوله هذا تارك المأمور به ) انما أطلق العقلي على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على أن المراد بالعقل ههنا ما يقابل النقل فيندرج فيه الحس

( قوله وكل تارك المأمور به عاص ) قد يراد بالعصيان ترك الامثال بالاوامر والنواهي ولا نزاع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو أمر أحد غيره ولم يمثل ذلك الغير لأمره بعد ذلك الغير الممثل عاصيا وإن لم يكن الأمر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي فبالنظر الى الاول عد صاحب المقاصد قولنا كل واجب فناركة عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثاني عد الشارح



وكونه عالماً قادراً مختاراً (ونبوة محمد) صلى الله عليه وسلم (فهذا) المطلوب (لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور) لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر (الثالث) من المطالب (ما عداها نحو الحدوث) فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم (اذ يمكن اثبات الصانع دونه) بأن يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالماً ومرسلاً للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم (و) نحو (الوحدة) فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحداً فجاز أن يثبت التوحيد بالادلة السمعية (فهذا) المطلوب (يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلاً بالدليل) العقلي (الدال عليه و) يمكن أيضاً اثباته (بالنقل لعدم توقفه عليه) كما عرفت ﴿ المقصد الثامن ﴾ الدلائل النقلية هل تفيد اليقين (بما يستدل بها عليه من المطالب أولاً) (قيل لا) تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور

[ قوله بامكان العالم) على ماهو طريقة المحققين من أن العالم يمكن موجود وكل يمكن موجود لا بدله من فاعل واجب الوجود قطعاً للتسلسل دون الحدوث على ماهو طريقة جمهور المتكلمين (قوله ثم يثبت كونه عالماً الخ) اكتفى ههنا على كونه عالماً مع انه لا بد من اثبات كونه قادراً مختاراً اما الاحالة على ما ذكر سابقاً فحيث لا بد من اثبات قدرته وارادته بدليل لا يتوقف على حدوث العالم على ما قرره المصنف في بحث قدرته تعالى وارادته تعالى واما للاشارة الى أن التحقيق أن ثبوت الارسال لا يتوقف الا على وجود الصانع وعلمه فان الفلاسفة قائلون بالارسال مع قولهم بإيجابه تعالى وعندى أن الحق ما أفاده المصنف من توقف صحة النقل على العلم بوجود الصانع بالنبوة فقط فان الجهال في زمن النبي كانوا يصدقونه في دعوي النبوة بعد ظهور المعجزة مع عدم علمهم بكونه تعالى عالماً قادراً مختاراً نعم أن ثبوت النبوة في نفس الامر متوقف على ذلك وأما العلم فكلاً

قوله وكل تارك المأمور به عاص مقدمة شرعية لاعقلية من المعنى الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه للغا الحمل اذ يكون المؤدى تارك المأمور به تارك المأمور به اللهم الا أن يفرق بين ترك المأمور به وترك نفس امتثال الامر وان تلازما

(قوله غير متوقفة على حدوث العالم) فيه ان صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار حتي يثبت كونه تعالى مرسلاً للرسول واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم الا أن يقال يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة اذ كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث

الاشاعرة (لتوقفه) أي توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) أي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بازاء معان مخصوصة (والارادة) أي وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة منه (والاول) وهو العلم بالوضع (انما يثبت بنقل اللغة) حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ (و) نقل (النحو) حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية (و) نقل (الصرف) حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات (وأصولها) أي أصول هذه العلوم الثلاثة (تثبت برواية الآحاد) لان مرجعها الى أشعار العرب وأمثالها وأقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالأصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب فان امراً القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية (وفروعها) تثبت (بالاقيسة وكلاهما) يعني رواية الآحاد والقياس دليلان (ظنيان)

(قوله لتوقفه النح) فان افادتها موقوفة على ارادة معانيها بالوضع فلا بد من العلم بها  
(قوله على العلم بالوضع) أي الوضع الحقيقي بقربنة قوله وعلى عدم التجوز يعني يتوقف على العلم بوضع الالفاظ التي وقعت في الدليل النقل للمعاني المفهومة منها وانما خص البيان بالالفاظ الحقيقية لانها الاصل في الافادة والمجازية متفرعة عليها  
(قوله جواهر الالفاظ) أي مادتها مع قطع النظر عن الصورة المخصوصة بل في أي صورة كانت (قوله وأصولها) أي ما يثبت عليها هذه العلوم الثلاثة وهي الشواهد التي يبنى اللغة والنحو والصرف عليها (قوله لان مرجعها) أي ما يؤل اليه تلك الاصول وبمحملها  
(قوله قد خطئ) بصيغة المجهول من التخطئة وفي بعض النسخ على صيغة المعلوم من الخطأ  
(قوله وفروعها) أي ما يقاس على تلك الشواهد مما لا يستعمل في العلوم والمخاورات  
(قوله تثبت بالاقيسة) أي الاقيسة الفقهية بجامع يستفاد من اللغة والنحو والصرف أعني الاشتراك في الجوهر والهيئة التركيبية والافرادية وليس المراد من أصولها قواعدها الكلية ومن الاقيسة الاقيسة المنطقية لانه على هذا التقدير لا تكون ظنية الفروع الا بظنية تلك الاصول التي هي كبراهها فلا يصح قوله وكلاهما ظنيان

(قوله لتوقفه على العلم بالوضع) لا يخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لا يتم بدون العلم بالوضع أما في الحقائق فظاهر وأما في المجازات فلانها بالانتقال من الموضوع له ولك أن تقول المراد من الوضع أعم من الشخصي والنوعي  
(قوله وأصولها) يعني بالاصول ما وقع عليه التنصيص  
(قوله وفروعها تثبت بالاقيسة) ثبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهر وأما ثبوتها للغة

بلا شبهة (والثاني) وهو العلم بالارادة (يتوقف على عدم النقل) أي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى معان أخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الآن منها (و) على عدم (الاشتراك) اذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايراً لما فهمناه (و) عدم (المجاز) اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر الى أذهاننا (و) عدم (الاضمار) اذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله (و) عدم (التخصيص) اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لاجمعه كما اعتقدناه (و) عدم (التقديم والتأخير) فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معني آخر لا ما أدركناه (والكل) أي كل واحد من النقل واخواته (لجوازه) في الكلام بحسب نفس الامر (لا يجزم بانتفاءه بل غايته الظن) واعلم أن بعضهم أسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكأن المصنف أدرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الزمان (ثم بعد) هذين (الامرین) أغنى العلم بالوضع

(قوله بناء على دخوله الخ) ونظر المصنف ادق لان الاضمار أعم مطلقاً من المجاز بالنقصان لانه يعتبر فيه تفسير الاعراب بسبب الحذف نحو واسأل القرية بخلاف الاضمار نحو أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت أي فاضرب فانفجرت وانما لم يتعرض للمجاز بالزيادة نحو ليس كمثل شيء لانه لا يفيد تغير المعنى فلا دخل له في عدم الارادة

فلان ما ذكر في اللغة من بيان أن جواهر الحروف كالرجل مثلاً موضوع لذكر من بني آدم يتضمن دعوى انه متى أريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة يستعمل لذكر من بني آدم فهذه قاعدة واصل ثبت بها الفروع وهي حكم الرجل في الاستعمالات الجزئية وكذلك الكلام في التصرفات الواقعة في الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الميزانية لالفقهية فظنيتها باعتبار ظنية كبرائها (قوله وعدم المجاز) يشير الى أن الكلام في الأدلة التي ألفاظها حقائق ولك أن تقول لادليل الا وبعض ألفاظه حقيقة ثم ان المصنف لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شيء ولا أقسم ولئلا يعلم فكأنه أدرجهما في المجاز على رأى البعض

(قوله بناء على دخوله في المجاز بالنقصان) لا يخفى أن بعض الاضمارات يمكن أن يدخل فيها نحو قوله تعالى واسأل القرية دون بعض كقوله عز وجل فارسلون يوسف فالنظر نظر المصنف

والعلم بالارادة ( لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي ) الدال على تقيض ما دل عليه الدليل  
النقلي ( اذ لو وجد ) ذلك المعارض ( لقدم على الدليل النقلى قطعاً ) بأن يؤول الدليل النقلى عن  
معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد  
عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء  
أو يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلى ( اذ  
لا يمكن العمل بهما ) بأن يحكم بثبوت مقضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ( ولا  
بنقيضهما ) بأن يحكم بانتفاء مقضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين ( وتقديم النقل  
على العقل ) بأن يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلى دون ما يقتضيه الدليل العقلي ( ابطال  
للأصل بالفرع ) فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة  
النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو أصل للنقل الذى تتوقف صحته

( قوله والعلم بالارادة ) أى بكونه مراداً بالنسبة الى نفس الالفاظ بسبب ارتفاع الموانع المذكورة  
( قوله لا بد من العلم بالنع ) أى لا بد فى افادته اليقين بأنه مراد المتكلم من عدم المعارض فلا يرد  
انه بعد تعيين كونه مراداً لا يمكن تأويله والا لم يكن مراداً فلا يكون له معارض عقلي لازوم ككذب  
الشارع لان المراد بعدم العلم بكونه مراداً بالنظر الى الالفاظ لا بد فى كونه مراداً للمتكلم من العلم بعدم  
المعارض العقلي

( قوله اذ لو وجد النع ) لا يخفى أن الكلام يتم بدون هذا البيان بأن يقال لا بد من العلم بعدم  
المعارض والا تساقط امتناع الترجيح بلا مرجح الا أنه قصد افادة أمر زائد على المقصود وهو انه  
يقدم العقلي القطعي على النقلى عند التعارض

( قوله لقدم على الدليل النقلى قطعاً بأن يؤول النقلى النع ) فان قلت فسر الشارح التقديم بتأويل  
النقل عن معناه الى معنى آخر ويؤيده مثاله ولا شك ان هذا لا يصح لان الكلام بعد العلم بالوضع  
والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه بعدهما وسيحقق الشارح فيما  
سيأتى عدم الجريان حيث قال وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح لائمة  
وقد يظن الاستبعاد للتأويل والتصرف فى الكلام بضرب مامع ثبوت الامرين أغنى العلم بالوضع والارادة  
مثل الحمل على التمثيل أو الكناية فان المفردات الواقعة فيهما يراد بها معانيها الاصلية لكن ارادتها لافادة  
المعاني الأخر وانتقال الذهن منها اليها وحينئذ فلا اتجاه أيضاً لما يقال من انه اذا تعين المراد بأى وجه  
كان دل على انتفاء المعارض العقلي وحصل العلم بعدمه وأنت خير بان المختار عند الشارح كما حققه فى  
شرح المفتاح ان اللفظ فى الكناية ليس بمستعمل فى المعنى الاصلى ولم يرد هذا المعنى معه وان التمثيل مجاز

عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الاصل بالفرع (وفيه) أى  
 فى ابطال الاصل بالفرع (ابطال للفرع) أيضاً اذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم  
 العقل الذى يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لازم من تصحيح  
 النقل بتقديمه على العقل عدم صحته (واذا أدى اثبات الشئ) وتصحيحه (الى ابطاله)  
 وافساده (كان منافضاً لنفسه) أى مستلزماً لتقيض نفسه ومنافياً لها (فكان باطلاً) ومحالاً  
 اذ لو أمكن لا يمكن اجتماع التقيضين أعني نفسه وتقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا  
 بتقيضهما ولا تقديم النقل على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقل وهو المطلوب لا يقال  
 جاز أن يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك  
 المحالات لانا نقول هذا منع لا يضر المعال لان وجود المعارض العقلي اذا أوجب التوقف  
 لم يقد الدليل النقلى اليقين مالم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الوجه الذى كان المستدل بصدده  
 وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلي القطعى وحينئذ لا يبقى النقلى  
 حجة قطعية يتوقف لأجلها فى الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت أنه لا بد فى افادة الدليل  
 النقلى اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي (لكن عدم المعارض العقلي غير يقينى اذ الغاية  
 عدم الوجدان) مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية (وهو) أى عدم الوجدان (لا يفيد  
 القطع) والجزم (بعدم الوجود) اذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه  
 (فقد تحقق أن دلالتها) أى دلالة الادلة العقلية على مدلولاتها (يتوقف على أمور) عشرة  
 (ظنية فتكون) دلالتها أيضاً (ظنية لان الفرع) الموقوف (لا يزيد على الاصل) الذى

( حسن جلي )

فى الهيئة التركيبية كما صرح به فى شرح التاخيى وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لاحتتمالها قطعاً  
 ( قوله فقد ثبت أنه لا بد الخ ) قد وقع فى بعض النسخ قبيل هذا واذا لم يمكن العمل بهما ولا  
 بتقيضهما ولا تقديم النقلى على العقلي فقد تعين تقديم العقل على النقل وهو المطلوب لا يقال جاز أن يتوقف  
 فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شئ منهما بعينه فلا يلزم شئ من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لا يضر  
 المعال لان وجود المعارض العقلي اذا أوجب التوقف لم يقد الدليل النقلى اليقين مالم يعلم عدم ذلك  
 المعارض وهذا هو الذى كان المستدل بصدده وأيضاً التوقف يوجب تطرق احتمال الخطأ فى الدليل العقلي  
 القطعى وحينئذ لا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لأجلها فى الدلائل العقلية القطعية الى هنا كلام ذلك  
 البعض من النسخ

هو الموقوف عليه ( في القوة ) والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين  
بمدلولاتها هذا ما قيل ( والحق أنها ) أي الدلائل الثقيلة ( قد تفيد اليقين ) أي في الشرعيات  
( بقرائن مشاهدة ) من المنقول عنه ( أو متواترة ) نقلت إلينا تواتراً ( تدل ) تلك القرائن  
( على انتفاء الاحتمالات ) المذكورة ( فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما ) من  
الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة ( في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن  
والتشكيك فيه سفسطة ) لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع  
والامر واسم الفاعل وغيرها فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا  
وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعاً فإذا انضم إلى مثل  
هذه الالفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفتت تلك  
الاحتمالات التسعة وأما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فإنه إذا تعين المعنى  
وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه ( نعم في افادتها اليقين في العقليات  
نظر لانه ) أي كونها مفيدة لليقين ( مبني على أنه هل يحصل بمجردهما ) أي بمجرد الدلائل

### ( عبد الحكيم )

( قوله بقرائن مشاهدة ) كما للحاضرين في محبة النبي صلى الله عليه وسلم  
( قوله أو متواترة ) كما للغائبين عنها في مثل الدلائل الدالة على فرضية الصلاة والصوم  
( قوله إلى مثل هذه الالفاظ ) أي الالفاظ التي علم قطعاً استعمالها في معانيها المفهومة عنها من حيث  
جواهرها وهيئاتها  
( قوله قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً ) تدل على نفى تلك الاحتمالات  
( قوله تحقق العلم بالوضع ) أي بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني واراقتها منها بالنظر إليها لاراقتها  
بالمسبة إلى المتكلم  
( قوله فإنه إذا تعين المعنى ) بسبب كون اللفظ مستعملاً فيه قطعاً  
( قوله وكان مراداً له ) أي تعين كونه مراداً للمتكلم بواسطة القرائن المشاهدة أو المتواترة الدالة  
على انتفاء الاحتمالات المذكورة وكونه شرعياً أي مستفاداً من خطاب الشارع إذ لو لم يكن مراداً له مع  
انتفاء قرينة دالة على عدم الارادة كان ذلك اضلالاً لا ارشاداً  
( قوله لانه مبني على انه هل النخ ) أي مبني على جواب هذا الاستفهام فإن كان حصول الجزم  
بعدم المعارض بمجرد الدلائل الثقيلة وصدق قائلها من غير مدخلة للقرينة في ذلك كانت مفيدة لليقين في

النقلية والنظر فيها وكون قائلها صادقا (الجزم بعدم المعارض العقلي و) انه (هل للقرينة) التي تشهد أو تنقل تواتراً (مدخل في ذلك) أي الجزم بعدم المعارض العقلي (وها) أي حصول ذلك الجزم بمجرد مدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه) أي النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقلية محل نظر وتأمل فان قلت ان كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقلية كما لزم منه ذلك في الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات أمور يحزم العقل بإمكانها ثبوتها وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقلية ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن

العقلية أيضا للاشتراك في العلة وان كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لم تكن مفيدة لليقين في العقلية لعدم تحقق تلك القرينة فيها بخلاف الشرعيات وحاصل الاعتراض أن هذا الفرق نظري لان مدار الجزم المذكور على صدق القائل فان كان مجزوما به حصل الجزم بعدم المعارض فيهما والا فلا وحاصل الجواب بيان ذلك الفرق بأن المراد بالشرعيات ما لا يدرك بدونه فاذا ورد الدليل العقلي فيها هو شرعي وكان هناك قرينة مشاهدة أو متواترة تنفي تلك الاحتمالات حصل الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم قطعاً وحصل الجزم بعدم المعارض اذ الحكم شرعي ليس للعقل طريق الى اثباته ونفيه فاذا أخبر القائل الصادق بأحدهما بكلام لا يحتمل غير ذلك علم قطعاً أن الآخر منتفٍ والا لزم كذبه بخلاف الدليل النقلى الوارد فيها هو عقلي أي ما يكون للعقل طريق الى اثباته ونفيه فانه يجوز أن يكون من الممتنعات فلقرائن المشاهدة والمتواترة الدالة على نفي تلك الاحتمالات لا تقيّد الجزم بكون معناه مرادا للمتكلم لاحتمال أن يعتمد المتكلم في عدم ارادته على قرينة كونه من الممتنعات العقلية فانه أقوى القرائن فالحاصل انه اذا كان للقرينة مدخل في حصول الجزم بعدم المعارض لا يوجد في العقلية قرينة كذلك اذ من جملة القرائن الدالة على عدم الارادة كونه من الممتنعات وهو يحتمل في العقلية كلها فان قيل المفروض ان القرينة دالة على انتفاء الاحتمالات التسعة ومن جملة المجاز فاذا انتفى المجاز تعين كون معناه الحقيقي مرادا للمتكلم فيحصل الجزم بعدم المعارض العقلي والا لزم كذب القائل الصادق قلت قد عرفت أن المراد انها تدل على انتفاء تلك الامور بالنظر الى نفس الالفاظ بأن ليس في اللفظ ما يدل على واحد من تلك الامور وهو لا يقتضى انتفاء النجوز مطلقاً لجواز وجود القرينة العقلية على عدم الارادة كالامتناع فيما نحن فيه

( قوله وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات ) فان قلت مقتضى هذا الكلام أن بعض العقلية التي يثبت إمكانها بالقاطع العقلي يفيد النقل فيها القطع فما الفرق فيها حينئذ بينهما قلت كل الشرعيات يفيد الدليل النقلى المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقلية وأيضاً لا طريق للعقل في النقلية بخلاف العقلية



يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل  
النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في  
العقليات فانها بمجرد تقيدها بالجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبدية  
صحتها أو علم بالبدية لزومها مما علم صحته بالبدية وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لان  
أحكام البدية لا تتعارض بحسب نفس الامر أصلاً كما مر وقد جزم الامام الرازي بأنه  
لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية نارة  
لإفادة اليقين كما في مسألة حجية الاجماع وخبر الآحاد وأخري لإفادة الظن كما في الاحكام  
الشرعية الفرعية

### ﴿ الموقف الثاني في الامور العامة ﴾

( أى ما لا يختص بقسم من أقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض ) فاما أن

( قوله ربما لم يحصل النخ ) زاد لفظ رب مع ان عدم حصول الجزم لاجل هذا الاحتمال دائماً  
إشارة الى كفايته فيما نحن بصدده ويجوز أن تكون كلمة رب للتحقيق كما قالوا في قوله تعالى ربما يود الذين  
كفروا لو كانوا مسلمين

( قوله لا تتعارض في نفس الامر ) والا لزم تحقق التقيضين في نفس الامر وانما قيد بذلك لانها  
قد تتعارض عند العقل بناء على اشتباه الحكم البدعي بالوهمي

( قوله وقد جزم النخ ) وذلك لان احتمال أن يكون للقرينة مدخل في الجزم المذكور كاف في

الممكنة قطعاً اذ ربما نجد دليلاً عقلياً على خلاف ماورد به النقل فتأول لكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت  
امكانها بالدليل العقلي اليقيني بقي ههنا بحث مشهور وهو أن المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق  
القائل وهو قائم في العقليات أيضاً ومالا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً وانتفاء لا يلزم أن يكون من الممتنعات  
لجواز امكانه الخالي من العقل فيلبي أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه  
وابطال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقل أيضاً يفيد القطع في العقليات أيضاً ولا يفيد ما ذكره الشارح  
ولا مخلص الا بان يقال مراده ان النظر في الادلة أنفسها والقرائن في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض  
لاجل افادته الارادة من القائل الصادق جزماً وفي العقليات افادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان  
افادته الارادة محل له لا انه بعدم ما علم مراد الشارع يقينا في العقلي والنقلي يحصل الجزم بعدم المعارض في  
الثاني دون الاول فانه غير مسلم

يشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما باعتبار وكلامهية والتشخيص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده

عدم افادة اليقين في العقليات ولا يتوقف على الجزم به ثبوتاً ما يتعلق بالموقف الاول بعون الله وحسن توفيقه

( قوله كالوجود ) أي المبحوث عنه في هذا الموقف وهو الوجود المشترك فان من أحكامه انه مشترك معنوي فلا يرد انه يجب التقييد ههنا عند القائل باشتراكه احترازاً عن مذهب الاشعري والا يحتاج الى الاعتذار بأنه مما تفرد به الاشعري فلم يعتد به

( قوله فان كل موجود الخ ) يريد أن شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجود الواحد الحقيقي من الموجودات الثلاثة فلو فرض انتفاؤه وان كل موجود كثير فله وحدة اعتبارية وهذا القدر يكفي في شمولها للثلاثة وبما حررنا لك اندفع أن شمول الوحدة للثلاثة لا يتوقف على وجودها في كل موجود اذ يكفي في ذلك تحققها في الواجب وفرد من الجوهر وفرد من العرض وأن شمول الكثرة لكل موجود ينافي عندها مما يشمل الاثنين اما الاول فظاهر واما الثاني فلأن شمولها الفرضي للثلاثة لا ينافي اختصاصها بالاثنيين في نفس الامر

( قوله وكلامهية والتشخيص عند القائل الخ ) أي الماهية والتشخيص المبحوثان في الامور العامة ليسا الا ما يغاير الوجود حيث قالوا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وان التشخيص جزء

( قوله كالوجود ) لا يخفى أن كون الوجود من الامور العامة انما هو على القول بالوجود المطلق وانما لم يقيد كما قيد في الماهية والتشخيص لان نفيه مما تفرد به الاشعري فلم يقيد به

( قوله فان كل موجود وان كان كثيراً له وحدة ما ) فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود ينافي عندها مما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن قلت التعميم فرضي وتاخيصة ان قوله وان كان كثيراً معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض في مثله والتقدير ان لم يكن كثيراً له وحدة ما وبالجملة قولك أكرمك وان أهنتي تعميم اكرامك لا يحقق اهانتك فلا محذور واعلم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج اليه في بيان شمولها الاقسام الثلاثة اذ يكفي تحققها في بعض من كل من الاقسام الثلاثة وانما يحتاج الى الاعتبار المذكور اذا فسرت الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات أو أكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود بين كما يفهم من سياق كلامه في حواشي التجريد

( قوله وكلامهية والتشخيص عند القائل الخ ) قيل عليه ان تشخيص الباري تعالى سواء كان عين ماهيته تعالى أو غيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخيص عاماً شاملاً له وكذا الكلام في الماهية سواء كانت عين وجوده أولاً وقد يقرر الاعتراض بعبارة أخرى وهي ان القائل بان ماهية الواجب تعالى

وتشخص مغاير لماهيته أو يشمل الاثنين منها كالأمكن الخالص والحدوث والوجوب  
بالتغير والكثرة والمعلولية فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض

من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فلا يكونان من الأمور الشاملة للثلاثة إلا عند  
القائل بالتغاير فاندفع البحث المشهور من أن الماهية والشخص يصدقان على الواجب سواء كان وجوده  
وتشخصه عين ماهيته أو غيرها وأما ما قيل في الجواب من أن الماهية تطلق على الحقيقة الكلية ولذا قيل  
الماهية تدل على الكلية التزاماً وهي منتفية في الواجب فليس بشيء لأن ذلك في الماهية بمعنى مابه يجب  
عن السؤال بما هو وهو مصطلح المنطقيين دون بمعنى مابه الشيء هو هو المبحوث منه في الأمور العامة  
كيف ولو كان كذلك لما صح قولهم تشخص الواجب ووجوده عين ماهيته

(قوله والكثرة والمعلولية) فإن الواجب أعني ذاته تعالى لا كثرة فيه من حيث الأجزاء ولا من  
حيث الجزئيات والكثرة باعتبار الصفات ليست كثرة في الواجب وكذا الحال في المعلولية فإن المعلول  
على تقدير زيادة الوجود وجوده تعالى لا ذاته المقتضية له فتدبر فإنه زل فيه الأقدام

عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من  
الأمور العامة بل بزيادتهما ويمكن أن يؤيد الاعتراض بأن الشارح عند الماهية في حواشي التجريد من  
الشاملة لكل كالوجود والجواب أن الماهية تطلق غالباً على الحقيقة الكلية ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل  
على الكلية التزاماً والتشخص عندهم هو المتضم إلى الماهية ولذا صرحوا بأن التشخص غير الماهية واستدلوا  
على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص واستدلوا بحجزيته من المعين الموجود في الخارج فعلى تقدير  
كون تشخص الباري عز اسمه عين ماهيته وماهيته تعالى عين وجوده لم يوجد فيه ما يصدق عليه مفهوم  
الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الأمور العامة وهذا ظاهر وما ذكره في حواشي التجريد  
مبنى على إرادة الحقيقة من الماهية والحق أن الفرق بين الوجود والتشخص في كون الأول من الشاملة  
للاثنان ولو قيل بكون وجود الباري تعالى عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثاني الأعلى  
تقدير المغايرة خفي وسيرد عليك ما يفيدك بصيرة في المقام

(قوله وتشخص مغاير لماهيته) لكنه غير داخل في هويته إذ لا قائل بالتركيب فلا ينافي في الكثرة  
(قوله والكثرة) أي بحسب الأجزاء أو الجزئيات وأما كثرة الصفات على القول بها فلا معنى لعلها  
كثرة في الذات نفسها ثم الحق أن الكثرة في جميع أفراد الجوهر والعرض مبني على أنه لا يوجد منهما  
فرد بسيط ذهناً خارجاً ولو أريد بالشمول مجرد وجود الوحدة لا الوجود في كل فرد لم يحتاج إلى ذلك البناء  
(قوله والمعلولية) فإن قلت بعد المعلولية مما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على أصل المتكلمين لأن  
وجوده تعالى زائد على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد تحقق المعلولية في الواجب تعالى بمعنى أن وجوده  
من العلة قلت بعد تسليم أن ليس المراد المعلولية للتغير لا تعقل المعلولية في الواجب قطعاً لأن علة الاحتياج

فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها هنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها

( قوله فعلى هذا الخ ) بيان للواقع واعتراض على المصنف بأنه يلزم أن يكون البحث عنها استطرادياً عنده وهو لا يناسب جعله الموضوع المعلوم من حيث يتعاقب به اثبات العقائد الدينية والامور المذكورة داخلية فيه ( قوله لا يكون العدم الخ ) اذ لا يوجدان في شيء منهما فضلاً عن الشمول أما في الواجب فظاهر وأما في الجوهر والعرض فلانهما عند المتكلمين عبارتان عن الحادث المتميز بالذات وعن الحادث القائم بالتميز بالذات على ما يجيء وما قيل من أن الجوهر عبارة عن ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع والعرض عن ماهية اذا وجدت كانت في موضوع فلا يكون الوجود معتبراً فيهما بالفعل فيشملهما العدم ففيه انه من مصطلحات الفلاسفة على انه ليس الشيخ بأن الوجود بالفعل معتبر في العرض عندهم والتعميم في الجوهر لادخال صور الجواهر لا لان الوجود ليس بمعتبر فيه كيف وقد قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض كما سيجيء

( قوله والقدم ) بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فانه مختص بالواجب لا يوجد في الجوهر والعرض والصفات القديمة خارجة عنهما لما عرفت من تعريفهما ( قوله المفهومات [ أى الواجب والامتناع والممكن

الى العامة اما الحدوث أو الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تعالى هو الاتصاف بالوجود الذي هو ممكن بالنظر الى نفسه لانفس ذاته الذي هو الواجب وسيصرح الشارح بهذا في المقصد الثالث في هذا الموقف فبناء الجواب الثاني عليه لكن الكلام بعد على هذا الجواب محل تأمل فتأمل

( قوله فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ) قد يمنع ذلك في العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين أعني الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت في الخارج كانت في موضوع ويؤيد ذلك ان المصنف عنوان الفصل الاول بالوجود والعدم معا وأنت خبير بأن الشيء اذا سلم اتصافه بالجوهريّة أو العرضيّة حل العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من أقسام الموجود الخارجي بناء على ما هو الحق من وجوب كون القسم أخص من المقسم مطلقاً بل قسمة ما هو الموجود منهما فلا يكون العدم من الامور العامة قطعاً اذ ليس يتحقق في موجود خارجي أصلاً فضلاً عن أن يوجد في أكثر من قسم منه وأما القدم فان أريد به التقديم الذاتي فظاهر انه ليس من الامور العامة وان أريد عدم المسبوقية بالعدم فعده منها مبني على ان الصفات ليست من الاعراض اذ لو عدت منها وأريد بها هنا ما لا يقوم بنفسها كما ينبغي عنه حصصهم أقسام الموجود في الثلاثة سيما على القول ببقاء الاعراض كما يقول بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الامور العامة بالنفس المذكور

[ قوله ما يتناول المفهومات بأسرها ) وهذا هو المناسب بمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم

على ما اختاره المصنف

اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام أو على سبيل النقيض بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا  
لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف  
فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة ( اذ قد أوردنا كلامنا ذلك ) أي مما يختص بواحد  
منها ( في بابها ) فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة ( وفيه ) أي في هذا  
الموقف ( مقدمة ) يجب تقديمها على مباحث تلك الامور العامة لاشتغالها على تقسيم المعلومات  
الى معروضاتها ( ومراصد ) خمسة مشتملة على مباحثها ( المقدمة في قسمة المعلومات )

( قوله كالامكان العام ) والبحث عنه عبارة عن حل عوارضه اللاحقة له باعتبار تحققه في افراد  
من الامكان الخاص والوجوب والامتناع فيكون البحث عنها بحثا عنه فاندفع انه لا بحث في الامور العامة  
عن الامكان العام

( قوله ويتعلق بكل من الخ ) قيد بذلك ليخرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولها جميع المفاهيم  
سواء لا يتعلق بشئ منهما غرض علمي كالا انسان واللا انسان أو يتعلق بأحدهما دون الآخر كالوجوب  
واللا وجوب ومعنى تعلق الغرض العلمي به أن يتعاق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا وانما  
صرح باعتبار هذا القيد في هذا القسم مع أن اعتباره في جميع المباحث معلوم مما سبق في تعريف موضوع  
الكلام ولذا لم يصرح به في التعريف المذكور في المتن ولا في القسم الاول من هذا التعريف دفعا لتوهم  
أن تعلق الغرض العلمي بأحد المتقابلين كاف في عدهما من الامور العامة

( قوله كالوجود والعدم ) لا خفاء في أنه اما أن يتعلق بالعدم غرض علمي فلا يصح تعريف المتن  
حيث يستلزم كون البحث عنه استطراديا أو لا يتعاق فلا يكون هذا التعريف صحيحا  
( قوله اذ قد أوردنا الخ ) أي قصدنا ايراده ويجوز أن يكون تصنيف مبحث الامور العامة بعد  
تصنيف مباحث كل من ذلك

( قوله فلم يبق ) أي في الارادة

[ قوله يجب الخ ] أي المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية

( قوله في قسمة المعلومات ) الظاهر في تقاسيم المعلوم اذ التعدد في التقسيم لافي المقسم ولعله للتنبيه  
على انه قسمة حاصرة لجميع أنواع المعلوم وأصنافها وأشخاصها بحيث لا يشد شئ منها عن هذه الاقسام  
ولك أن تقول ان جمع المضاف اليه باعتبار حال المضاف كثنيتها باعتبارها في قوله تعالى فكان قاب قوسين  
أي قابي قوس على مافي الصحاح

( قوله ويتعلق بكل الخ ) قيد بهذا لان الاطلاق يستدعي جواز عد كل من الاعراض الغريبة الخاصة  
من الاعراض الذاتية لشمولها مع مقابها للمفاهيم كلها اذ لا يخرج من النقيضين  
( قوله في قسمة المعلومات ) قيل المقسم مفهوم المعلوم فالاولي إن يقال في قسمة المعلوم بالافراد فان قلت

الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين أربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك أنه ( اما أن يقال بأن المعدوم ثابت أولاً على التقديرين اما أن تثبت الواسطة بين الوجود والمعدوم وهو الحال أولاً فهذه أربعة احتمالات ) ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم \* الاحتمال ( الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ) أيضاً بينهما ( وهو مذهب أهل الحق فالمعلوم ) أى ما من شأنه أن يعلم ( اما أن لا يكون له تحقق في الخارج ) انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني ( أو يكون والاول ) هو ( المعدوم ) في الخارج ( والثاني ) هو ( الموجود ) فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثتان ورباعية \* الاحتمال ( الثاني )

( قوله الى معروضات الامور العامة ) قيد بذلك لان له تقسيمات آخر كالتقسيم الى تصوري وتصدقي والى بدهي وكسبي والى بسيط ومركب والى غير ذلك [ قوله أى ما من شأنه أن يعلم ] فسر بذلك للتنبيه على أن المعلوماتية بالفعل ليست بمعتبرة في الوجود والمعدوم حتى لو فرض عدم تعلق العلم كان موجوداً والمعدوم معدوماً لانه يلزم خروج ما لا يتعلق به العلم بالفعل عن القسمين على ما فهم لانه يرد عليه أن المعلوم أعم مما يكون معلوماً للقوى العالية أو القاصرة ومما لا يكون بالكنه أو بالوجه ولا شك في شموله لجميع المفهومات ( قوله يتبعها الخ ) باعتبار قسمة القسم الاول الى قسمين أو القسم الثاني أو كليهما

المراد تقسيم المعلوم على المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لان المقسم فلا وجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لا يتأتى في قول الشارح وأما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات لا يقال اضافة القسمة الى المعلومات لادنى تلبس أى القسمة الى المعلومات كما في ضرب يوم الجمعة لان قول الشارح الى معروضات الامور العامة يأتي عنه وقد يقال في الجمع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكل الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع في كلامهم ولك أن تقول الجمع بناء على اشتماله على تقسيم أنواع المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة أقسام الاقسام

( قوله أى ما من شأنه أن يعلم ) قيل لا احتياج الى هذا التفسير لان كل شيء معلوم لله تعالى بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين يشكرون شمول علمه تعالى على ماسياتي فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على رأى كل فرقة وأنت خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا يتبادر اليه الافهام وأيضاً قد تمنع تلك الفرقة المبطلّة كون كل شيء من شأنه أن يعلم له تعالى ولك أن تقول لا احتياج الى هذا التفسير وان حمل على معلومنا لان كل شيء معلوم لما بالفعل ولو بوجه ما فان قلت تلك المعلوماتية بعد التوجه ولا توجه في كل وقت فلا معلوماتية فيه قلت لم لا يمكن في التقسيم المعلوماتية حال التوجه تأمل

( قوله يتبعها ثلاثتان ورباعية ) وجه التبعية ان هذه التقسيمات اما بجعل أحد قسمي التقسيم الاول الثنائي قسمين أو بجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر



المعدوم ليس بثابت والواسطة) أمر (حق) أى ثابت (وقال به القاضي) الباقلائي قولاً مستمراً (وامام الحرمين منا) أى من الاشاعرة (أولاً) فانه رجع عن ذلك آخرأ وقال به بعض المعتزلة أيضاً (فالمعلوم) على رأيهم (امالا تحقق له) أصلاً (وهو المعدوم أوله تحقق اما باعتبار ذاته) أى لا بتبعية الغير (وهو الموجود أو باعتبار غيره أى) له تحقق (تبعا له) وهو الحال وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فنقولنا صفة لان الذوات) وهى الامور القائمة بأنفسها (اما موجودة أو معدومة لا غير) اذ لا يتصور تحققها تبعا

(قوله فانه رجع الخ) النزاع فى ثبوت الحال وعدمه معنوى يعنى هل فى المفهومات ما هو موجود تبعاً أولاً ولفظي في جملة قسما على حدة وادخاله فى أحد القسمين مبنى على تفسير الموجود فالرجوع بالاعتبار الاول فلا يرد انه اذا كان النزاع لفظياً لا معنى للرجوع الا أن يقال بأنه لم يتفطن الراجع لكونه لفظياً وهو بعيد جداً

(قوله اما لا تحقق له أصلاً) أى لا اصاله ولا تبعاً قدم العدمي على الوجودي لكونه منقسماً الى القسمين (قوله أى له تحقق تبعا) معنى التحقق الاصلى أن يكون التحقق حاصلًا للشيء فى نفسه قائماً به كالحركة الذاتية والتبعية أن لا يكون حاصله بل لما تعلق به كالحركة التبعية فلا يرد النقص بالاعراض لان لها تحققاً فى أنفسها ولا يلزم قيام التحقق الواحد بأمرين (قوله وعرفوه) خرج من التقسيم تعريف الحال انه معلوم يكون تحققه تبعا لغيره ولا خفاء فى أن التعريفين متلازمان

(قوله صفة لموجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة أو معه فيدخل الوجود عند القائل بأنه حال (قوله وهى الامور القائمة بأنفسها) فالمراد بالصفة ما يكون قائماً بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فتدخل الاجناس والفصول فى الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عتد من يشبها

(قوله صفة لموجود) سواء كان موجوداً قبل قيام هذه الصفة به أو معه فاندرج فى التعريف نفس الوجود على القول بأنه حال

(قوله وهى الامور القائمة بأنفسها) فان قلت تفسير الذوات بها يستدعى ظاهراً تفسير الصفات بالامور القائمة بغيرها كما صرح به فى تعريف العلم فلا يتناول صفات المعدوم عند المتكلمين المفسرين للقيام بالغير بالتبعية فى التحيز الا عند أبى يعقوب الشحام وأبى عبد الله البصرى من المعتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سيأتى فالتفسير الصحيح للذات ما لو قام قام بنفسه وللصفة ما لو قام قام بغيره قلت المفسر بالتبعية فى التحيز قيام الاعراض لا مطلقه فان القائم بنفسه مطلقاً وهو المستغنى عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا محذور



لغيرها فلا تكون حالا (و) قولنا (لموجود لان صفة المعلوم معدومة) فلا تكون حالا (و) قولنا (لا موجودة لتخرج الاعراض) فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا (ولا معدومة لتخرج السلوب) التي يتصف بها الموجود فانها معدومة لا أحوال واعتراض الكاتب على هذا التعريف بأنه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم أحوال حاصلة للذوات حالي وجودها وعدمها والجواب

(قوله لان صفة المعلوم النخ) أى الصفة المختصة بالمعلوم فلا ترد الاحوال القائمة بالمعلوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليها لا يقال اذا كانت صفات المعلوم معدومة فهي خارجة بقوله ولا معدومة فيكون قوله لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك أن يكون القيد الاول مغنياً عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة ولا معدومة قائمة بوجود ويجاب بأن ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للاخراج

(قوله فانها متحققة باعتبار ذواتها) وان كانت تابعة لمخالها في التحيز

(قوله واعتراض النخ) مبنى الاعتراض حمل اللام في قوله لموجود على الاختصاص كما هو الظاهر وحاصل الجواب حمله على مجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصوله للمعلوم أيضاً الا أنه لا يسمى حالا الا عند حصوله للموجود ليكون له تحقق تبني في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست بأحوال الا اذا خرج تلك المعدومات حينئذ تكون أحوالا

(قوله وقولنا لموجود لان صفة المعلوم معدومة) أى صفة المعلوم دائماً معدومة فلا ينافي ما سيجوز من كون الحال صفة المعلوم في الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال في المعلوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعلوم دائماً أجيب بأنه اذا قام بالمعلوم دائماً لم يتصور له تحقق تبني حتى يصير واسطة لعدم تحقق متبوعه فان قلت اذا كانت صفة المعلوم معدومة يلزم استدراك القيد المذكور أعني لموجود اذ يغني عنه قوله ولا معدومة قلت لانسلم الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال وكذا ذكر الصفة أيضاً مع ان الذوات تخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما صرح به وانفهام هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزامي مهجور في التعريفات وبالجملة قيود التعريف ربما يراد بها تحقيق الماهية لا الاحتراز والا لكان ذكر الحيوان في تعريف الانسان مستدركا غاية ما في الباب انها بعد ما يذكر لتحقيق الماهية قد يخرج أشياء يخرج بدونها أيضاً فيستند اليها اخراجها وهذا ظاهر ولكن حق العبارة حينئذ أن يقال فقولنا صفة تخرج الذوات ولموجود صفة المعلوم لان قوله لان الذوات ولان صفة المعلوم يشعر بان الغرض الاصل من ذكرهما الاحتراز على ان صفة المعلوم وان كانت معدومة الا ان صفة ما ليس بموجود ولا معدوم لا يظهر خروجها عند غير القائل بحاليها الا بالقيد المذكور

(قوله والجواب ان المراد النخ) قيل الممكنات حادثة عندهم فقبل الحدوث لا يصدق تعريف الحال

أن المراد بكونه صفة للموجود أنه يكون صفة له في الجملة لا أنه يكون صفة له دائماً هذا على مذهب من قال بأن المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم وأما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم أو قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فلا اعتراض ساقط من أصله الاحتمال (الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب أكثر المعتزلة فالمدوم) على رأيهم (أما لا تحقق له في نفسه) أصلاً (وهو المنفى) المساوى للممتنع (أو له تحقق) في نفسه بوجه ما (وهو الثابت) المتناول للموجود والمعدوم والممكن ثم قسموا المعلوم تقسيماً آخر فقالوا (وأيضاً فاما أن لا كون له في الاعميان وهو المعدوم) ممكناً كان أو ممنوعاً (أو له كون) فيها (وهو الموجود والمنفى) عندهم (أخص) مطلقاً (من المعدوم لا اختصاصه بالممتنع منه)

(قوله في نفسه أصلاً) أى في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر قيد بذلك لان المنفى له تحقق اعتبارى بطريق التشبيه والتنظير على ما سيجيء نقلاً عن الشفاء أن المستحيل لا تحصل له صورة في العقل أى ليس لنا سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل منه صورة هى له في نفسه فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين أو الضدين فتصوره اما على سبيل التشبيه أو التمثيل الى آخره (قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) ان أريد بالممتنع أعم من أن يكون امتناعه باعتبار نفسه أو باعتبار التركيب كان المنفى مساوياً للممتنع لشموله المركبات الخيالية أعني ما تكون اجزأؤه ممكنة وامتناعها باعتبار التركيب بناء على ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم وان الثابت حال العدم انما هو البسائط وان أريد به ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنفى أعم منه وكلا الاطلاقين واقع في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع فافهم فانه مما تحير فيه الافهام (قوله بوجه ما) سواء كان كوناً أو ثبوتاً

(قوله لا كون له) الكون يرادف الوجود عندهم والتحقق أعم منه

على الجوهرية مثلاً قلنا الظاهر انهم لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما مر فالجوهرية قبل وجود جوهر ما في العالم لم يكن حالاً ثم صارت حالاً بعد وجوده نعم هذا الجواب انما يتم اذا لم يقولوا بالحالية في مجلس لا وجود لشيء من افراده في الخارج فتأمل (قوله بثبوت المعدوم) فانه لا يقول باتصاف المعدوم بشيء نذ الموصوفية تقتضى نوع ثبوت للموصوف عنده

(قوله وهو المنفى المساوى للممتنع) فيه بحث لان الخياليات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيأتى فلا معنى لجعله المنفى مساوياً للممتنع الا أن يراد بالممتنع أيضاً ما لا ثبوت له وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم

أي من المعلوم (وأنت تعلم أن نقيض الخاص) مطلقاً (أعم) مطلقاً (من نقيض العام فيكون الثابت) الذي هو نقيض المنفي (أعم من الموجود) الذي هو نقيض المعلوم (لصدقه عليه) أي لصدق الثابت على الموجود (وعلى المعلوم الممكن) فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين لكن الأقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعلوم الممكن وأما المعلوم مطلقاً فهو راجع إلى المنفي والمعلوم الممكن فلا يكون قسماً رابعا وكأنه لم يقسم الثابت على رأيهم إلى الموجود والمعلوم كما فعله غيره لثلاثتهم من إطلاق المعلوم على المنفي كون قسم الثابت قسماً منه لكنه من دفع بأن قسم الثابت هو المعلوم الذي له نبوت أعني المعلوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وإنما يطلق عليه المعلوم مطلقاً وليس قسماً من الثابت حقيقة \* الاحتمال (الرابع المعلوم ثابت والحال حق) أيضاً (وهو قول بعض المعتزلة) من مثبتى الأحوال (فيقول الكائن في الأعيان إما) أن يكون له كون (بالاستقلال وهو الموجود أو) يكون له كون (بالتبعية وهو الحال فيكون) الحال الذي هو قسم من الكائن في الأعيان (أيضاً قسماً من الثابت) كما أن الموجود والمعلوم الممكن قسمان منه (وغيره) أي غير الكائن في الأعيان هو (المعلوم فإن كان له تحقق) وتقر (في نفسه فتأبث والافتنى) فالأقسام أربعة فظهر أن الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب أموراً ثلاثة الموجود والحال والمعلوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعلوم والممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط وأما المعلوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي أي الممتنع والمعلوم الممكن وفي المذهب الثاني

(قوله وأما المعلوم مطلقاً) الخارج عن القسمة الثانية

(قوله بأن قسم الثابت الخ) بناء على أن المقسم معتبر في الأقسام

(قوله حقيقة) وإن جعل قسماً منه ظاهراً حيث قسم الثابت إلى الموجود والمعلوم من غير تقييده بالممكن

(قوله فيقول الكائن الخ) أي يقول ذلك البعض بعد تقسيم المعلوم إلى الكائن وغير الكائن

الخ فيقسم كلا منهما إلى قسمين فلا يرد أن هذا ليس تقسيماً للمعلوم

(قوله الكائن في الأعيان أما بالاستقلال الخ) فإن قلت قد مر أن الكلام في تقسيم المعلومات فيجب

أن يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعله هنا قلت لو سلم الوجوب فهو في قوة قولنا المعلوم إما كائن أو غير

كائن والكائن كذا وكذا الخ وإنما لم يصرح به اعتماداً على السياق

يرادف المنفى كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود أيضاً (وأما الحكماء فقالوا) في تقسيم المعلومات (ما يمكن أن يعلم) ولو باعتبار (أما لا تحقق له بوجه) من الوجوه (وهو المعلوم وأما له تحقق ما هو الموجود ولا بد من انحياز به بحقيقة) أي لا بد من أن ينفرد الموجود وينحاز ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو (فإن انحاز مع ذلك) عن غيره (بهوية شخصية) يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين (فهو الموجود الخارجي

(قوله ما يمكن أن يعلم) لا يكون تعلق العلم به ممتنعاً وقد صرفت فائدة هذا التعميم في قوله ما من شأنه أن يعلم (قوله ولو باعتبار) فيه دفع لما يرد على التقسيم من أن المعلوم المطلق يمتنع علمه إذ لو علم لكان له تحقق ذهني وقد جعل قسماً مما يمكن علمه فقد جعل قسم الشيء قسماً منه وحاصل الدفع أنه معلوم باعتبار وصف كونه معدوماً مطلقاً داخل في المقسم وإن كان مما يمتنع علمه نظراً إلى ذاته فهو يكون فرداً للموجود الذهني باعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته ولا استحالة فيه (قوله ولا بد النح) لأن المفروض أن له تحقق ما

(قوله ما يمكن أن يعلم النح) المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني خلافاً للمتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن أن يعلم وقال ثمة في المعلوم (قوله ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو) إن ثبت أن في كل فرد حصّة من الماهية مغايرة لخصّة فرد آخر فعموم الغير ظاهر وإن لم يثبت فالمراد بالغير هو كل ماعداء من الأنواع وأفرادها وأما امتيازها عن سائر أفراد نوعها فهو إما بالهوية فقط أو بمجموع الهوية والحقيقة إذ المراد بالحقيقة ما يعم الهوية كما سيبيح عن قريب

(قوله فإن الذهن لا يدرك إلا أمراً كلياً) فيه بحث لأنه إن أريد بالذهن ما يعم النفس الناطقة وآلاتها كما يدل عليه ما سيذكره من أن الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية أي في تحققها الحسي أو خص الذهن بالنفس وعم الإدراك لما يكون بواسطة الارتسام في الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكلي وإن أراد بالنفس النفس الناطقة وبالإدراك الإدراك بلا واسطة أعني إدراك ما ارتسم فيها أنفسها فهذا الحصر وإن صح بناء على أن المدرك للكليات والجزئيات وإن كان هو النفس الناطقة على المختار إلا أن ارتسام الجزئيات المادية في آلياتها وأما الجزئيات الغير المادية فهي وإن كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر أن ارتسامها فيها أيضاً على وجه كلي لكن لا يخصص الموجود في القسمين وكذا إذا خص الذهن بالنفس وبني الكلام على المذهب المزيف وهو أن مدرك الجزئيات هو الآلات لا النفس بواسطة اللهم إلا أن يختار الأول ويقال حصر مدرك الذهن في الكليات إضافي بالنسبة إلى جزئي انضم هويته إلى ماهيته في تحققة الإدراك أي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التعسف الذي صرح به

والافو الموجود الذهني) فان الذهن لا يدرك الا أمراً كلياً فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص يفاير حقيقته حتى يمتاز بهما مما عن غيره وبأن الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة منعازة عن غيرها بالحقيقة والهوية مما وليست موجودات خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شئ واحد في حد ذاته الا أن ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث أن الواجب به هو هو ويسمى تشخصاً من حيث أنه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد امتاز الواجب بحقيقة وهوية شخصية متغايرتين اعتباراً وذلك كاف لنا فيما نحن

( قوله ورد ذلك الخ ) يعني أن المستفاد من التقسيم المذكور أن كل موجود خارجي فهو ممتاز في الحقيقة والهوية والموجود الذهني ممتاز بالحقيقة دون الهوية وكلا الحكمين باطلان ( قوله بل ذهنية ) فان الموجود الذهني عندهم ما حصل في القوى العالية أو في القوى القاصرة في نفسها أو في آلتها على ما يسوق اليه دلائل الوجود الذهني وبهذا ظهر فساد التعليل المذكور بقوله فان الذهن لا يدرك الا أمراً كلياً ( قوله متغايرتين اعتباراً ) فالمراد بقوله بهوية أعم من هوية متغايرة للحقيقة بالذات أو بالاعتبار

( قوله الا بحسب الماهية الكلية ) قيل الصور الذهنية تمتاز عن غيرها بماهية وتشخص عارض ذهني لأنها صور شخصية حالة في نفس شخصية فلها هوية شخصية يمتاز بها أيضاً فلا يستقيم الحصر أجيب بان الهوية انما تطلق على التشخص الخارجي سواء حصل في المشاعر أيضاً أم لا ولو سلم عمومها في حد ذاتها فرادنا ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتأمل

( قوله ورد بان الواجب تعالى الخ ) وكذا التهيينات فانها موجودات خارجية عند الفلاسفة وليس لها تشخصات تغاير حقائقها كما يشار اليه في بحث التعيين

( قوله وبأن الجزئيات المدركة بالحواس ) الكلام في تحققها الحسي لا الخارجي اذ لا شبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه في تحققه الحسي انه موجود خارجي لانه عرض قائم بقوة جسمانية قلت لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية أيضاً موجودات خارجية وبالجملة المراد بالموجود الخارجي الموجود في الخارج عن المشاعر أي القوى الدراكة فلا اشكال

( قوله الا أن ذلك الشئ يسمى حقيقة الخ ) اكنفي ههنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف ولذا لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركة بين الثلاثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير وسيحكم بانه تعسف

بصدده وبأن المدرك بالحواس لا يخاز في تحققة الذهني بماهية وهوية تنضم اليها في هذا التحقق بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية انحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص

( قوله وبأن المدرك بالحواس الخ ) يعنى أن المراد بالانحياز بالماهية والهوية الانحياز في ذلك التحقق كما هو السابق الى الفهم فالمنفي بقوله والا الانحياز بهما في ذلك التحقق وهو أعم من أن لا يكون الانحياز بالهوية أصلاً كما في الكلّيات أو يكون لكن لا في ذلك التحقق كما في الجزئيات المدركة بالحواس فانها وان كانت منحازة بهما لكن لا في هذا التحقق الحسى بل في التحقق الخارجى وأما انحيازها بالهويات المنضمة اليها باعتبار ارتسامها في حواس جزئية فهو انحياز للصور العلمية وهي موجودة في الخارج وليست بموجودات ذهنية إنما الموجود الذهني هي المعلومات أعنى تلك المدركات الجزئية مع قطع النظر عن قيامها بالحال وتفصيله أن ههنا معلوما هو موجود ذهني وعلمها هو موجود خارجي من قبيل الكيفيات النفسانية والتمايز بين المعلوم والعلم على التحقيق بالاعتبار فالعنى الحاصل في الذهن مع قطع النظر عن قيامه به معلوم وموجود ذهني وباعتبار قيامه به علم وموجود خارجي فتدبر فانه قد زل فيه أقدام الناظرين

( قوله بماهية وهوية تنضم اليها الخ ) اشارة الى أن التشخص منضم الى الماهية في الخارج ولذا لا يحمل عليه وقالوا ان الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصرت نوعها في فرد والا يملل تشخصها بموادها وأعراض تكتنف بها وما قيل ان التعيين أمر انتزاعي فهو مختار المتأخرين القائلين بعدم وجود الطبائع في الخارج وان أريد بالانضمام أعم من التحقيق والانتزاعي يشمل المذهبين

( قوله بل المنحاز في الخارج بماهية وهوية الخ ) ليس المراد أن الموجود في الخارج منحاز بماهية وهوية تنضم اليها في التحقق الخارجى بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه اذ لا انضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجى كما سيأتي ولذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد ان الموجود الخارجى يخاز في تحققة الخارجى بماهية وهوية ابتداء حصولها في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس فان ابتداء حصول هويتها ليس في هذا التحقق بل كانت متحققة في تحققة الخارجى فارتمس المجموع في الحس ولك أن تكتفى بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجى فان قلت هذا الجواب لا يتم في الخيالات الصرفة كربع مخرج بمربعين فان شخصيته بحسب الذهن فقط قلت لاشخصية ولا هوية هناك فان الشيء اذا لم يرتمس في الخيال من طرق الحواس لا يكون الا كلياً وهو ظاهر بالتأمل الصادق فان قلت يصدق على تلك الجزئيات انها منحازة بماهية وهوية تنضم اليها في تحققة الذهني وهي التشخص الذهني العارض في الذهن فالسؤال باق قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجى سواء حصل في الذهن أيضاً أم لا والا فلماهية الكلية الذهنية أيضاً منحازة بماهية وهوية على انه قد يدعى أن ذلك التشخص الذهني مشترك بين الماهية الشخصية هذه والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الانحياز وان كان محل نظر

الى ماهيته والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه أنه منعاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات أيضاً وكل ذلك تعسف والظاهر أن يقال الموجود اما أن يكون وجوده أصلاً يترتب عليه آثاره ويظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي والعيني أولاً وهو الموجود الذهني والظلي ( والموجود في الخارج اما أن لا يقبل العدم لذاته

( قوله والفرق ظاهر بالتأمل الصادق ) لابد من التأمل الصادق حتى لا تتلبس الجزئيات المدركة وادراكاتها وخلاصة الفرق أن ماله تحقق في الجملة ان انحاز بالحقيقة الجزئية أو الكلية والتشخيص العارض له في هذا التحقق فهو الموجود الخارجي وان انحاز بالحقيقة فقط أى من غير انضمام التشخيص اليه في هذا التحقق فهو الموجود الذهني سواء كان منعازاً بالحقيقة فقط أو بالحقيقة والهوية معاً لكنه في غير هذا التحقق

( قوله تعسف ) لا تعسف فيه الاتعميم الهوية وتخصيص الانحياز بكونه في ذلك التحقق وأنت خير بأنهم يرتكبون لتصحيح المقاصد ما هو أبعد من هذا  
( قوله أصيلاً ) أى ذا أصل وعرق

( قوله يترتب عليه آثاره ) سواء كان ذلك الترتب في الذهن أو في خارجه فيشمل الكيفيات النفسانية التي تترتب عليها آثارها في الذهن كالمسلم والمراد بالآثار الآثار المطلوبة منه أى التي يطلب كل أحد تلك الآثار منه والاحكام المعلوم اتصافه بها لكل أحد كالأحراق والاشتعال والطبخ من النار فلا يرد أن الموجود الذهني أيضاً له آثار يترتب عليها وهي المعقولات الثانية لان المراد عدم ترتب تلك الآثار عليه لعدم ترتب الآثار المختصة مطلقاً كما يشير اليه الشارح في بحث الوجود الذهني ولا حاجة الى التزام ان الآثار الذهنية مشتركة في الموجودات الذهنية ولا الى أن المراد كونه فاعلاً لتلك الآثار فان كل ذلك دعوي لا طريق الى اثباتها

( قوله والظلي ) تشبيهه بالظلي في كونه تابعا للآخر

( قوله فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ) فان قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم عليها بانحياز الموجود بها هي الكلية قلت لا نسلم ذلك اذ لا ضرورة في أصل التقسيم داعية الى تقييدها بالكلية بل المراد ان كل ماله تحقق ما منعاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فان انحاز بما يصدق عليه الهوية أيضاً فإرجى والا فذهني وأما ما ذكره الشارح أولاً من أن الموجود الذهني لا يتحاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية فهو سوق الكلام على الظاهر المتبادر والجواب عدول عن الظاهر وتعميم للحقيقة فتأمل

( قوله وكل ذلك تعسف ) ألا يرى الى ما ارتكبنا لتصحيحه من التكلفات مع ان الكلام بعد محل تأمل



وهو الواجب لذاته أو يقبله وهو الممكن لذاته) فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازاً عن شيء إذ لا يمكن بالغير بل هو رعاية للموافقة وإظهار أن يكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب (وهو) أي الممكن لذاته (أما أن يوجد في موضوع أي في محل يقوم) ذلك المحل (ما حل فيه وهو العرض أولاً) يوجد في موضوع (وهو الجوهر) سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعاً (فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه) أي ذلك المحل الذي هو المادة (غير مقوم لما حل فيه) وهو الصورة (فإن المادة هي المنقومة بالصورة عندهم) كما ستعرفه (فالصورة جوهر) مع كونها حالة في محل (فالمحل أهم من المادة) لصدق

(قوله لذاته) قيد للنفي لا للمضي أعني قبول العدم احتراز عن الممكن الموجود فإن عدم قبوله العدم لغيره أعني العلة

(قوله أو يقبله) أي العدم أو العدم لذاته رعاية للموافقة إذ لا قبول للعدم بمعنى الصلاحية له لغيره وإن كان بمعنى الاتصاف لغيره

(قوله إذ لا يمكن بالغير) أي بسبب الغير والا لكان في ذاته واجباً أو ممتنعاً فيلزم الانقلاب وأما الممكن بالقياس إلى الغير فتحقق كالواجب تعالى فإنه ممكن بالقياس إلى ماسواه إذ لا يقتضي شيء منه وجود الواجب ولا عدمه

[قوله يقوم) أي يكون له مدخل في قوامه ووجوده

(قوله لا يكون موضوعاً) أي مقوماً بل متقوماً

(قوله فإن المادة الخ) لما تبين في محله أن الصورة شريكة علة وجود الهيولي والهيولي يحتاج إليها في تشخصها لا في وجودها على ما قالوا تصورت فوجدت ووجدت فتصورت أي تصورت الهيولي بصورة ما فوجدت في الخارج فتصورت بصورة شخصية فافهم فإنه مما خفي على بعض الناظرين

(قوله ليس احترازاً عن شيء إذ لا يمكن بالغير) فيه بحث لأن الامكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والوقعية جميعاً ليس منشأ الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول غايته أن كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يضر في الحمل على الاحتراز فتأمل

(قوله لكنه غير مقوم لما حل فيه) ليس المراد بالتقويم ههنا المعنى المصطلح أعني الدخول في الماهية بل كون المنتقم بحيث لا يحصل بدون المقوم ففيه بحث لأن التقويم ههنا من الجانبين فإن كلا من الهيولي والصورة لا يوجد بدون الآخر فالأولى أن يقول أي في محل يقوم ما حل فيه وحده أي دون عكسه فإن الموضوع قد يخلو عن الأعراض كلها كما سيذكره الشارح في تحقق عدم وقوع الحركة في مقولة الجوهر فليتأمل

الحل على الموضوع أيضاً (والحال أهم من الصورة) لصدق الحال على العرض أيضاً والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت الحل اندراج الاختصاص تحت الأعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك (وقال المتكلمون الموجود أى فى الخارج اذ لا يثبتون) الموجود (الذهني اما أن لا يكون له أول أى لا يقف وجوده عند حد يكون قبله) أى قبل ذلك الحد (العدم وهو القديم أو يكون له أول) أى يقف وجوده عند حد يكون قبله العدم (وهو الحادث والحادث إمامته) بالذات (أحوال فى المتعيز) بالذات (أولاً متعيز ولا حال فيه فالمتعيز) بالذات (هو الجوهر ونفى به) أى بالمتعيز بالذات (المشار اليه) أى الذي يشار اليه (بالذات إشارة حسية بأنه هنا وهناك) اعتبر قيد بالذات احترازاً عن العرض فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية وقيد الإشارة بكونها حسية لان المجردات على

[ قوله والموضوع والمادة متباينان ] لاعتبار التقوم فى نفسه فى الموضوع واعتبار عدمه فى المادة فإقبل أنه انما يتم اذا لم يكن عرض حالاً فى المادة وهو غير ظاهر ليس بشئ لانه اذا لم تكن فى نفسها متقومة كيف يتصور حلول العرض فيها

( قوله أى لا يقف وجوده الخ ) لم يقل لا يكون وجوده مسبوقاً بعدم زماناً لانه يشعر بقدوم الزمان وتقسيم التقدم الى الذاتى والزمانى والمتكلمون لا يقولون بشئ منهما ( قوله أى الذى يشار اليه ) يعنى أن المراد بالمشار اليه ما يقبل الإشارة

( قوله فإنه قابل الخ ) أى فى الوجود الخارجى قابل للإشارة بتبعية الحل وان كان قابلاً فى الوجود العقلى بالذات لامتياز العرض عن الجوهر عند العقل والمراد بقولنا المشار اليه ما يشار اليه فى الوجود الخارجى فلا يرد أن العرض مشار اليه بالذات بالإشارة العقائية فالاحتراز عنه انما هو بقوله إشارة حسية لا بقوله بالذات ولا يحتاج الى ما قيل ان قوله بالذات متعلقة بقوله إشارة حسية فهو متأخر عنه وانما قدمه الشارح فى البيان رعاية لظاهر المن فانه يأتى عنه عدم تقييد الشارح بالإشارة بالحسية فى قوله فإنه قابل للإشارة على سبيل التبعية

( قوله لان المجردات على تقدير وجودها ) اذ على تقدير عدمها تكون مشارا اليها بالذات فى الوجود

( قوله والموضوع والمادة متباينان ) أى الموضوع لشيء والمادة لذلك الشيء متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة فى نفس الهيولى يجعلها موضوعاً أيضاً الا أن يقال الاعراض لا تحل فى الهيولى بالذات بل فى المجموع وما ينبغى أن يعلم أن تبين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر فى المادة اضافتها بالحلية الى الصورة فلا تطلق على الجسم بالنسبة الى العرض الحال فيه ولذا أطلقوا القول بان المادة لا بد أن تكون قديمة وأما تبين العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر ( قوله وقال المتكلمون الخ ) لا يخفى أن الظاهر تقديم هذا التقسيم على تقسيم الحكماء لانه تنبئ

تقدير وجودها قابلة للإشارة العقلية (والحال في المتعيز هو العرض ونعني بالحلول فيه) أي في المتعيز (أن يختص به بحيث تكون الإشارة) الحسية (اليهما واحدة كاللون مع المتلون) فان الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الآخر (دون الماء مع الكوز) فان الإشارة اليهما ليست واحدة فان الماء ليس حالاً في الكوز اصطلاحاً وان كان حالاً فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتعيز كما صرح به فلا يتجه عليه أنه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالأولى أن يفسر بالاختصاص الناعت (وما ليس متعيزاً ولا حالاً فيه) أغنى الذي جعلناه قسماً ثالثاً من أقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا) اذ لم

العقل وأما الواجب فهو خارج عن المشار اليه لان المراد به الحادث المشار اليه فلا يرد انه لا حاجة في الاحتراز الى اعتبار وجود الجردات لانه احتراز عن الواجب تعالى

(قوله أن يختص به) احتراز عن الماء الساري في الورد فانه وان كان الإشارة اليهما واحدة لكن لا اختصاص لأحدهما بالآخر فانه فرع وجود كل منهما في نفسه ولا وجود للورد بدون الماء الساري فيه (قوله فلا يتجه عليه أنه لا يتناول النخ) الاظهر أن يقال لا حلول للصفات في ذاته تعالى بل هي قائمة به تعالى

(قوله لا يتناول حلول النخ) لعدم الاتحاد في الإشارة اما في العقلية فلا امتناع اتحاد الشئين في الإشارة العقلية واما في الحسية فلا امتناعها في الواجب وما قيل انه على تقدير قبوله الإشارة الحسية يتحد الإشارة اليهما فممنوع لجواز استلزام المحال المحال

(قوله وهو المسمى بالمجرد) أي الممكن الذي لا يكون متعيزاً ولا حالاً فيه يسمى مجرداً بالاتفاق وأما كونه حادثاً أو قديماً ذاتاً أو صفة فخارج عن مفهومه ولذا يستدل الحكماء على قدمه بأنه لو لم يكن قديماً لزم أن يكون مادياً لان كل حادث مسبوق بمادته وجعله المتكلمون قسماً للحادث بناء على أن كل ممكن حادث عندهم

(قوله لم يثبت وجوده النخ) فالقسمة المذكورة قسمة عقلية وما قيل انه انما يتم لو لم يجوز العقل قسماً رابعاً فمدفوع بأن القسمة المذكورة في الحقيقة دائرة بين النفي والاثبات كأنه قيل الحادث اما متعيز بالذات أولاً والثاني اما متعيز بالعرض أولاً فكيف يتصور قسم رابع

لكلام المتكلمين اللهم الا أن يقال لما ذكر الاقسام الأولية لتقسيم المتكلمين أردفها بذكر الاقسام الأولية لتقسيم الحكماء ثم لما أراد أن يذكر أقسام الاقسام قدم طريقة الفلاسفة لابتنائها على الوجود الذهني وابتناء طريق المتكلمين على نفيه ولان الاقسام في تقسيم الحكماء متعقبة كلها عندهم وبهض الاقسام في تقسيمنا محتمل صرف لا وجود له عندنا والوجود أشرف من حيث هو وجود والله أعلم (قوله لم يثبت وجوده عندنا) فان قلت يغض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثاً لاني محل

نجد عليه دليلاً فجاز أن يكون موجوداً وأن لا يكون موجوداً سواء كان ممكناً أو ممتنعاً (فمنهم من قنع بهذا) القدر وهو أنه لم يثبت وجوده (ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين الاول أنه لو وجد لشاركه الباري في هذا الوصف) وهو أنه ليس متميزاً ولا حالاً في متميز (ولا بد) من (أن يمايزه) الباري (بغيره) أي بغير هذا الوصف المشترك بينهما (فيلزم التركيب) في الباري عن المشترك والمميز (وانه محال الثاني أن هذا) الوصف (أخص صفات الباري فان من سأل عنه) أي عن الباري (لا يجاب) ذلك السائل (الاب) أي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متميز ولا حال في المتميز (فلو شاركه فيه غيره لشاركه) أيضاً (في الحقيقة فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم وجواب الاول أنه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو ساي) كالوصف الذي نحن فيه (التركيب) في شيء من المتشاركين (لجواز اشتراك البسيطين) الحقيقةيين (في عارض ثبوتى كالوجود أو ساي

(قوله لو وجد الخ) حاصله أن وجود الجوهر المجرد يستلزم مشاركة الباري اياه في كونه ذاتاً مجردة فلا يرد النقض بصفاته تعالى

(قوله وانه محال) لانه يلزم تعدد الواجب أو امكانه أو امتناعه لان الجزء اما واجب في نفس الامر أو ممكن أو ممتنع فامتنع التركيب في الواجب مطلقاً نعم لو قيل ان الاجزاء الذهنية انتزاعية محضة لم يكن اللازم الا امكان الواجب في الوجود الذهني لكنه خلاف التحقيق ولا يضر لان تلك ليست اجزاء في الحقيقة لعدم تقومها بها فلا ينافي الوجوب وما قيل من انه يجوز أن يكون امتيازها بأمر عديم كما هو مذهبهم فمدفوع بأن الانصاف بذلك العدمي لا يجوز أن يكون لكونه غير متميز ولا حال فيه واللازم اشتراك المجرد الممكن فيه فلا يكون مميزاً فيحتاج الواجب في امتيازها الى الغير فلا يكون واجبا

(قوله أخص صفات الباري) صيغة التفضيل مشتق من الخصوص المطلق الشامل للتحقيق والاضافي فيؤول الى كونه خاصة حقيقة والمراد منه انه لا أخص منه فلا ينافي وجود المساوي (قوله فيلزم حينئذ إما قدم الحادث الخ) فيه انه انما يلزم ذلك لو كان القدم أو الحدوث من لوازم الحقيقة المشتركة بين المتماثلين لم لا يجوز أن يكون من لوازم ما به الامتياز بينهما

والكرامية قالوا لله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ما ليس يتمتع ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور ألا يرى أن بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة

(قوله فيلزم التركيب) قيل لم لا يجوزون أن يمتاز بعرض عديم كما هو مذهبهم في التعيين (قوله فيلزم حينئذ إما قدم الحادث أو حدوث القديم الخ) يرد عليه أنه لا يلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما سيصرح به المصنف في أواخر بحث العلم من الالهيات

كنفي ما عداهما) عنهما (و) جواب (الثاني أنا لا نسلم انه) أى هذا الوصف (أخص صفاته) تعالى (بل) أخص صفاته (أما الوجود الذاتي وأما كونه موجوداً لكل ما عداه أو القدم) اذ لا يشاركه فيها غيره (و) جواب الثاني بوجه آخر أن يقال (هذه الدعوى) أى دعوى كون هذا الوصف أخص صفاته (لا تخلو عن مصادرة) لأن كونه أخص صفاته انما يتم اذا ثبت أنه ليس هناك موجود حادث لا يكون متعيزاً ولا حالاً فيه فتتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور

### ﴿المرصد الاول \* في الوجود والعدم وفيه مقاصد﴾

﴿المقصد الاول في تعريفه﴾ أى تعريف الوجود (فقيل انه بديهي) تصوره فلا يجوز

(قوله اذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غير الذات هذا الدليل يقتضى كون جميعها أخص الصفات فالترديد في المن بالنظر الى أن كل واحد يكفى سنداً للمنع وأما صفاته تعالى وان كانت قديمة فهي ليست غير الذات ولو أريد بالقدم القدم الذاتي لم يتجه السؤال بالصفات أصلاً (قوله فاثباته بها دور) فيه انه لم يثبت كونه أخص صفات البارى بالمدعى بل بوقوعه في جواب السؤال عن ذاته تعالى فلا دور اللهم الا أن يقال ان دعوى وقوعه في الجواب بمنزلة دعوى انه ليس في الوجود مجرد ممكن وكأن في قوله لا يخلو اشارة الى أنه لا يخلو عن ضعف (قوله الاول في تعريفه) أي في ان له تعريفاً أولاً والثاني اما لبدايته أولاً متناع تصوره فيصح تفسيره بقوله فقيل الخ ولا يرد ما قيل انه ليس في هذا المقصد تعريف الوجود مقصوداً بالذات فجعله عواناً مستنكراً

(قوله انا لا نسلم انه أخص صفاته) وقوله فان من سأل عنه لا يجاب الا به ممنوع ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التمييز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على أن المساواة لا تثبت الا اذا ثبت صحة الجواب ومجرد الجواب ليس بملزوم للصحة

(قوله اذ لا يشاركه فيها غيره) والصفات ليست غيره على أن القدم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج الى الغير مما لا شك في اختصاصه به تعالى

(قوله لا تخلو عن مصادرة لان كونه أخص الخ) فيه بحث لان كونه أخص صفاته تعالى وان سلم توقفه في نفس الامر على أن لا موجود هناك حادث لا يكون متعيزاً ولا حالاً في المتعيز لكن العلم لا يتوقف على العلم بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن أن يستدل على تلك الاختصية بوقوعه في الجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول في المال

(قوله الاول في تعريفه) أي هل له تعريف أم لا واذا كان له تعريف فما هو

حينئذ ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار أنه بديهي (لوجوه) وهذه الوجوه اما استدلالا كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من أن الحكم ببداهة تصوره بديهي أيضاً لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الازهان القاصرة (الاول) أنه جزء وجودي (لان المطلق جزء من المقيد بالضرورة) (وهو متصور بالبديهية) لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا (و جزء المتصور بالبديهية بديهي) اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور أيضاً محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهي (وعلى التزل)

( قوله كما هو الظاهر منها ) بدليل ايراد الاعتراضات عليها والجواب عنها فان الابرار على التنبيه والجواب عنه ليس فيه كثير فائدة

( قوله فان بداهة التصور الخ ) دليل لدعوى مطوية يعنى يجوز الاستدلال على بداهة البديهي بالكنه لان بداهته ليست نفس ماهيتها ولا جزءا منها حتى يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهيأ على ما قرر من أن العلم بثبوت الذاتي لشيء بعد تصوره بالكنه والالتفات بديهي بل خارجة عنه فيجوز أن يكون ثبوتها له نظريا وهذا الوجه لمي وما قالوا من أن البديهي يجوز أن يكون الحكم ببداهته نظريا بناء على ان حصوله لما لم يكن بالاكتساب تقع الغفلة عن حصوله أولا فاذا قصد العلم بكيفية حصوله يحتاج الى النظر بخلاف النظري فانه حاصل بالاكتساب والمشقة لاتقع الغفلة في كيفية حصوله فلما يكون الحكم بنظرية النظري محتاجا الى النظر وجه اتى له

( قوله الى الازهان القاصرة ) أي التي لاتقدر على تصور اطرافها على ما هو مناط الحكم ( قوله محتاجا الى ذلك التعريف ) باحتياج هو نفس احتياج الجزء في نفس الامر وان كان مغايرا له من حيث المفهوم والاضافة الى الجزء والكل لا باحتياج ذاتي مغاير لاحتياج الجزء حتى يرد المنع بأننا لاسلم ثبوت احتياج آخر للكل وتبي حتى يرد انه لا يستلزم نظرية الكل لان النظري ما يحتاج الى النظر بالذات لا بالتبع

( قوله كما هو الظاهر منها ) أى من العبارة لوجوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا في مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببداهة البديهي الى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر ( قوله فان بداهة التصور صفة خارجة عنه ) ولو سلم انها داخلة ببداهة حصول التصور لانتلزم بداهة العلم بنفسه ولا بأجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج يتضح الامر فهذا القيد توضيحي لا احترازي نعم لو حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن ثبوت البداهة له على تقدير دخولها فيه مطلوباً بالبرهان بناء على ما قرر من أن ثبوت ذاتي شيء له لا يعمل لكن لم يثبت ذلك الحصول

أى نزلنا عن كون وجودى متصوراً بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبي ( فلا بد من الانتهاء الى دليل ) أى طريق موصل ( يلزم من وجوده وجوده ) أى من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى ( ويكـون وجوده ) أى وجود ذلك الدليل ( ضروريا دفعا للتسلسل ) أو الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاداً من دليل آخر ( وبه يتم الدليل ) على بدهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبديهة كان الوجود المطلق الذى هو جزء من وجوده بديهياً أيضاً قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب أولى بأن لا يكون مكتسباً فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله فى باب النفس وبقدير التسليم لا قدح فى المقصود

( قوله فلا بد من الانتهاء الخ ) أى لابد من اكتسابه بدليل ضرورى أو الانتهاء اليه الا أنه حذف الاول لظهوره اختصاراً

( قوله يلزم من وجوده وجوده ) أى من العلم بوجوده اذ لو لم يكن موجوداً فى الواقع كيف يستلزم وجود المدلول فى الواقع أعني كونه متحققاً فيه ولو لم يكن معلوماً وجوده كيف يمكن الاستدلال به هكذا ينبغي أن يحزر هذا المقام ليطابق ماسيأتي فى الجواب

( قوله ويكون وجوده ) أى العلم بوجوده

( قوله بوجود نفسه ) أى بأننا موجود فيكون تعبيراً عن القضية بمضمونه الذى هو مفهوم وجودى

أو بالوجود المقيد

( قوله غير مكتسب ) أى لا يحتاج الى الاكتساب أصلاً لكونه حاصلًا للبله والصبيان

( قوله والوجود ) أى المطلق جزء من وجوده أى من القضية التى عبر عنها بوجود نفسه لكونه

محمولاً فيها أو من الوجود المقيد لان المطلق جزء المقيد

( قوله على غير المكتسب ) أى القضية التى لا تحتاج الى الاكتساب أصلاً أو المتصور الذى ذلك

( قوله بوجوده ) أى بأننا موجود أو الوجود المقيد

( قوله ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل ) قيل ان أراد بضرورية وجوده ضرورية التصديق به

ففيه ان ضرورية التصديق لا تستلزم ضرورية الاطراف فان ادعى حصوله من البله والصبيان حتى يلزم

ضرورية أطرافه أيضاً يمنع ذلك مع أن الكلام لا يتم حينئذ بمجرد ضرورية هذا التصديق وان أراد

ضرورية تصور الوجود فبعيد غير لازم أجيب بأن الكلام للامام وقد جرى هنا على طريقته المعروفة

من الاستدلال على بدهة الاطراف ببدهة التصديق وان كان مزيفاً حينئذ يمكن أن يختار كل من

الشقين لكن الاول أظهر



لأننا لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا أن نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا إلى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء إلى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فإذا حمل كلامه هذا على أن علم كل إنسان بأنه موجود ضروري فلا إشكال في ذكر الدليل وإن حمل على أن كل إنسان يتصور وجوده بديهية فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل إلى التصور كما أشرنا إليه ثم إن المصنف مع تصريحه بأن وجودي متصور بالبديهية وجزء المتصور بالبديهية بديهي قال ههنا (أو نقول) بعد النزول إلى كونه

(قوله فإذا حمل النخ) قد عرفت طريق الحل عليه ولا يلزم حينئذ رجوع الوجه الأول إلى الثاني على ما وهم بل الشراكة بينهما في كون الاستدلال ببداية الكل على بداية الجزء لكن الكل والجزء فيهما مختلفان

(قوله فلا إشكال النخ) فإن قلت قد مر أن المراد بغير المكتسب مالا يحتاج إلى الكسب أصلا فيجوز أن يكون احتياج العلم بأننا موجود باعتبار طرفه فلا يلزم الاحتياج إلى الدليل بالمعنى المتعارف فلا إشكال في ذكر الدليل في هذا الحل أيضاً ثابت قلت قد عرفت في تقسيم الطريق الموصل أن الدليل عبارة عن الطريق الموصل إلى المطلوب التصديقي وهذا التعريف صادق على ما يفيد العلم بأننا موجود سواء كان اكتسابه منه من حيث الحكم أو من حيث الطرف وأما لزوم أن لا يكون للمطلوب التصديقي طريق منفرد عن المطلوب التصوري فهو وارد على ظاهر مذهب الإمام من تركب التصديقي على القول بكون التصور كسبيا

(قوله بعد النزول النخ) أشار بتقدير الظرف إلى أن قوله نقول معطوف على نقول المقدر قبله قوله بل لا بد من الانتهاء إلى دليل وإن قوله ولا دليل معطوف على مقدر أعني لا بد من الانتهاء إلى دليل بقرينة السابق وبهذا ظهر أنه لا يجوز أن يكون قوله أو نقول معطوفاً على قوله أنه جزء وجودي

(قوله فلا إشكال في ذكر الدليل) فيه بحث لأنه إن أراد بضرورة التصديقي بأنه موجود ضرورة نفس حكمه مع قطع النظر عن الأطراف فلا يفيد المدعي أعني ضرورة محموله وهو الوجود وإن أراد ضروريته بجميع أجزائه أجمالا فعدم ضروريته حينئذ يتحقق بكسبية البعض فلا إشكال في ذكر الدليل باقي إذ لا يلزم الاحتياج إلى وجود الدليل بالمعنى الخاص لجواز أن يكتسب بكسب بعض تصورات الأطراف والجواب اختيار الشق الأول والحل على الاستدلال ببداية نفس الحكم على بداية الأطراف وإن كان بعيداً فأملاً

(قوله أو نقول النخ) قيل يحتمل أن يكون المعنى أو نقول بعد تسليم التسلسل اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستناداً من دليل آخر يتم الدليل على بداية تصور الوجود فإنه لا دليل على سالبين

كسبياً لا بد من الانتهاء الى دليل (ولا دليل عن سالبين فلا بد) في الدليل (من مقدمة موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع) ولا يمكن أن يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاداً من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديها (وأنه يستدعي تصور الوجود المطلق) بطريق البداهة فاتجه الاشكال بأن الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما

ويكون استدلالاً برأسه بداهة الوجود الرابطة في القضية الموجبة التي هي جزء الدليل على بداهة الوجود المطلق كما أن قوله انه جزء وجودى استدلال بداهة الوجود المحمول عليه لانه لا يكون لاواو العاطفة وجه على انه يكفي حينئذ أن يقال أو نقول القضية الموجبة الضرورية متحققة فيكون العلم بوجود محمولها لموضوعها معلوماً بالضرورة فيكون العلم بالوجود المطلق ضرورياً ولا حاجة الى اثباتها بأنه لا دليل عن سالبين

(قوله فاتجه الاشكال) عطف على قوله قال هنا وأشار بترتبه على ذلك القول الى أن ما قبله ليس منشأً للاشكال لانه يمكن حمل الدليل فيه على الطريق الموصل كما في كلام الامام انما نشأ الاشكال من هذا القول وهو ظاهر

(قوله بأن الكلام الخ) حيث صرح بأن تصور وجودى بديهي فالتنزل عنه هو القول بان تصوره كسبي وما قيل من انه يمكن أن يحمل التصور بمعنى العلم مطلقاً فيؤول الى أن العلم بوجودى بديهي ويكون محتملاً للمعنيين ككلام الامام فبعيد غاية البعد اذ العدول عن لفظ العلم مع وقوعه في كلام الامام الذي هو مأخذ هذا الوجه الى لفظ التصور المتبادر منه خلاف المقصود مما لا يجترى عليه عاقل

الخ ويحتمل أن يكون تصويراً لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله أن بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق فإشاراً أولاً الى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول للمطلوب وثانياً الى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابط وأنت خبير بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حمل كلام المصنف على ظاهره وأما اذا حمل على التنظير كما يدل عليه قول الشارح فلهذا أراد الخ فلا وأما الاحتمال الاول فبطلانه أظهر اذ على تقدير تسليم التسلسل لا ينفع تحقق المقدمة الموجبة في استلزام بداهة الوجود لان وجود كل محمول لموضوع يجوز حينئذ أن يكون مستفاداً من دليل آخر فلا يثبت بداهة وجود أصلاً فليتأمل

(قوله ولا دليل عن سالبين) ولو سلم فورد السلب هو النسبة الإيجابية أى نسبة المحمول الى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود

(قوله فاتجه الاشكال) فان قلت يجوز أن يريد المصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودى أخذاً بالحاصل من لي وجود فلا اشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا حيث قال

يكون في اكتساب التصديق فاعلمه أراد كما أنه لا دليل عن سالتين كذلك لا تعريف  
عن مفهومين سلبين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم

( قوله سلبين ) أى مفهومين تكون ماهيتهما مجرد السلب من غير اضافة الى شئ

( قوله لا يعقل النخ ) لانه رفع لثبوت شئ في نفسه أو لغيره

( قوله من مفهوم وجودى ) اعتبر وجوده في نفسه أو لشيء واعلم أن ما حررنا لك في توجيه  
الاستدلال الى ههنا يدفع الشكوك التي عرضت للنظرين في هذا الكتاب ان أخذت الفطنة بيدك فلا  
نصرح به مخافة السامة والاطناب

وجوابه انا لاسلم ان وجودى حقيقته متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهى النخ فانه جعل في  
هذا الكلام تصور وجودى مقابلاً للتصديق الذي هو أنا موجود فلو حمل كلامه السابق على الاحتمال  
المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقد أجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه آخر حيث  
قال واعلم أن الشارح قد حمل كلام المصنف هذا على انه مسوق لاكتساب تصور وجودى فحكم بانجاه  
الاشكال ولا يخفى أن مراد المصنف ههنا تصوير طريق آخر لبداية تصور الوجود وحاصله وان سلمنا  
أن تصور الوجود كسبي لكن يجب انتهاؤه الى كاسب وجود ضروري فيثبت المطلوب ثم أراد أن ينتقل  
من طريق الموصل التصورى الى الموصل التصديقي لاعلى معنى انه يكتسب به تصور وجودى بل من  
حيث انه موصل دعوى ما فقال أو نقول النخ فالزم ههنا أيضاً وجوداً متصوراً بالبداية فيثبت المطلوب  
بهذا الطريق أيضاً هذا كلامه وأنت خبير بان سياق الكلام يأبى عن هذا التوجيه أما أولاً فلان الواو في قوله  
ولا دليل مانع عنه عند من له أدنى دربة في صناعة التركيب اذ الوجه أن يقول أو نقول لا دليل عن سالتين  
وأما ثانياً فلانه لو قصد ذلك لكفى أن يقول لاشك في وجود قضية بديهية موجبة وأما ثالثاً فلان هذا  
الوجه حينئذ دليل مستقل فالوجه أن يعدد دليلاً ثانياً وتصير به الوجوه أربعة لاثلاثة كما قرره المصنف

( قوله فاعلمه أراد كما انه النخ ) قيل لا حاجة اليه فانا لا نقول لو كان كسبياً لكان اكتسابه بدليلاً ولا  
دليل عن سالتين النخ بل نقول لو كان كسبياً لكان العلم بكسبيته دليل مركب من مقدمتين احدهما  
لا يجابها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداية وفيه بحث اذ لاسلم الملازمة حينئذ فان كسبية شئ لا تستلزم  
كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب حينئذ بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته كما حققناه في مباحث العلم

( قوله كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبين ) فان قلت يجوز أن يقال الواجب لا متعيز ولا حال  
في المتعيز قلت ان اعتبر جزأ التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المطلوب  
وان أخذنا سالتين فلا شك ان المعرف هو السلب المضاف من حيث انه مضاف فتدخل الاضافة الثبوتية  
كما حققه الشارح في حواشيه الصغرى على أن جزئية الثبوت الذي لوحظ في سلب شئ عن شئ يكفى  
في المطلوب قيل فيه نظر لان المراد من وجودية أجزاء المعرف أن لا يكون السلب جزءاً من مفهومها وهذا

وجودى اما ضرورى أو منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق في ضمنه ( وجوابه ) أي جواب الوجه الاول ( أنا لا نسلم ان وجودى حقيقته ) بكنهها ( متصورة بالبدئية نعم أنا موجود تصديق بديهى ) حاصل لمن لا يتصور منه كسب ( وانه لا يستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كما ان أحد طرفيه أنا والمشار اليه بانه حقيقته ) بكنهها ( غير بديهية ) واذا كان وجودى متصوراً بوجه مابديهية كان اللازم منه بدهة تصور

( قوله نعم أنا موجود الخ ) تصديق لما بعده أورد سنداً للمنع كأنه قيل لا نسلم أن تصويره بالكنه بديهي فان البديهي الذى لاشبهة لنا في حصوله هو التصديق بانا موجود وهو لا يستدعى تصور وجودى بالكنه بل بالوجه والمراد بالاستدعاء استدعاء الملزوم اللازم فان التصديق بكل قضية يستتبع تصور المحمول المضاف الى الموضوع مثلاً التصديق بان زيداً قائم يستلزم تصور القيام المضاف الى زيد وبما حررنا ندفع ما قيل ان التصديق المذكور لا يستدعى تصور وجودى أصلاً لا بالوجه ولا بالكنه اذ لا مدخل له في ذلك التصديق انما يستدعى تصور الوجود المطلق فالواجب أن يقول لا يستدعى تصور الوجود المطلق بالكنه بل باعتبار اذ ليس المراد من الاستدعاء استدعاء الموقوف للموقوف عليه بل استدعاء الملزوم اللازم واما نفي استدعائه لتصور الوجود المطلق بالكنه فلا مدخل له في الجواب عن الاستدلال المذكور كما لا يخفى فيكون ذكره لغوا

( قوله كما ان أحد طرفيه ) يعنى كما ان أحد طرفى التصديق المذكور أو أحد طرفى وجودى غير متصور بالكنه وجودى أيضاً غير متصور بالكنه وفي هذا تنظير لقوله للمنع المذكور بأن كون وجودى متصوراً بالكنه بالبدئية يستلزم أن يكون المشار اليه بانا متصوراً بالكنه بالبدئية وليس فليس ( قوله واذا كان وجودى ) أي المقيد

( قوله تصور الوجود المطلق بوجه ما ) أى بالوجه الذى اعتبر في المقيد لكونه بهذا الاعتبار جزءاً منه فلا يرد ما يتوهم من منع الملازمة مستنداً بأنه يجوز أن يتصور المقيد بوجه ولا يتصور المطلق أصلاً كيف وقد صرح بذلك بقوله واذا كان عارضاً لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بديهية تصور عارضها أصلاً

لا يستدعى الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التقريب وأنت خبير بان هذا مآل ما ذكره في جواب التنزيل الاول

( قوله وانه لا يستدعى تصور وجودى بالكنه ) فان قلت حق العبارة أن يقول تصور الوجود لان أحد طرفى التصديق هو الوجود لا وجودى فلا يلزم تصويره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودى لان الكلام في تصور حقيقته ثم ان نسبة الوجود الى أنا التى هي النسبة الحكيمية هو معنى وجودى فلا بد من تصويره قطعاً ولو باعتبار

الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصور بديهى هذا اذا كان الوجود معنى واحداً مشتركاً وذاتياً لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة أو كسبا واذا كان عارضاً لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور عارضها أصلاً فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقاً لا خصوصية فرد منه وأيضاً اذا قلت وجودى فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصوراً قلت يكفيننا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم

( قوله هذا اذا كان الخ ) أي هذا الجواب الذي ذكره المصنف على تقدير تسليم كونه معنى واحداً مشتركاً وكونه ذاتياً لما تحته وأما اذا لم يسلم ذلك فيمكن الجواب مع تسليم كون وجودى متصوراً بالكنه بالبديهية يمنع كون الوجود مشتركاً معنى ويمنع كونه ذاتياً لما تحته فان تصور المعروض بالكنه بالبديهية لا يستلزم تصور عارضه أصلاً لا بالوجه ولا بالكنه فضلاً عن أن يكون بديهياً

( قوله المحمول الخ ) ايرادان على قوله واذا كان عارضاً الخ حاصل الاول انه على تقدير كونه عارض لا يحتاج الى اثبات أن تصور افراده يستلزم تصور حقه يرد منع اللزوم المذكور لان المحمول في انا موجود هو ذلك العارض لا خصوصية فرد منه اذا كان التصديق المذكور بديهياً كان ذلك العارض متصوراً بالكنه بالبديهية من غير احتياج الى أن بداهة فرد منه يستلزم بداهته وحاصل الثانى اثبات اللزوم المذكور بأن تصور المعروض مطلقاً وان لم يستلزم تصور عارضه لكن يستلزمه فيما نحن فيه لانك قد عبرت عن ذلك الفرد المفروض وجودى فيكون مدلوله حاصل في الذهن اذ لا يمكن أن يكون الوجه آلة للملاحظة ذي الوجه الا بعد حصوله في الذهن ومدلول وجودى هو ذلك العارض مع الاضافة فلا بد أن يكون متصوراً

( قوله قلت يكفيننا الخ ) جواب عن الاعتراض الاول بانه لا يثبت المطلوب أعنى تصور الوجود المطلق بالكنه لانه يكفيننا في التصديق المذكور تصور ذلك العارض بالوجه كما يكفيننا تصورنا بالوجه ( قوله وليس يلزم الخ ) جواب عن الثانى بان النزاع في أن تصور حقيقة الوجود التى هوها هو

( قوله وليس يلزم الخ ) هذا جواب عن قوله وأيضاً اذا قلت الخ ومحصله أن المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضاً لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزءاً من حقيقة وجودى ولا من مفهومه لكان أشمل وكأنه لم يتعرض له لظهوره واعتراض عليه بان محل النزاع لابد أن يكون محملاً مشتركاً تصور بين المتنازعين وليس المحرر المشترك الا مفهوم الكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط وأما الامر الآخر فذا غير متصور لاحد من المتنازعين فكيف يتصور النزاع فيه فما فيه النزاع ثبت بدليل بداهته وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع أن المحرر المشترك بحسب

من كون مفهوم الوجود جزءاً من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءاً من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتهما ( قوله ) في التزلز أولاً ( لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع ثم لا بد من دليل هو ضروري ) أي معلوم بالضرورة ( واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له ) أي للدليل ( وجود ) فان الدليل كما يكون وجودياً يكون عدمياً أيضاً كعدم النيم الدال على عدم المطر ( فانا نستدل بصدق المقدمتين ) في نفس الامر على صدق المدلول فيهما ( لا بوجودهما في الخارج ) على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معاً عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصوير أجزاء المعارف لا بالعلم بوجودها الى المعارف فلا يتم استدلالكم فان قيل للمعرف أو الدليل سواء كان وجودياً أو

بديهي أم لا واللازم مما ذكر أن يكون المفهوم الذي وضع لفظ الوجود له جزءاً من مفهوم وضع لفظ وجودي له فيكون تصور هذا المفهوم مستلزماً لتصور ذلك المفهوم الا أن يكون حقيقة جزءاً من حقيقة فعلية تقدير فرض تصور حقيقة وجودي بالكنه بديهية لا يلزم تصور حقيقة ذلك العارض أصلاً ( قوله لجواز الخ ) تعليل للنفي المذكور بجواز كون ذينك المفهومين اللذين وضع لفظ الوجود ووجودي لهما عارضين لحقيقتهما فلا يلزم من جزئية المفهوم للمفهوم جزئية الحقيقة للحقيقة هذا ما عندي في حل هذا السؤال والجواب والناظرون في الكتاب بعضهم لم يتعرضوه وبعضهم قالوا بما لا يرضى بسماحه الاذان الكريمة ( قوله فانا نستدل الخ ) تعليل لمي لقوله اذ قد لا يكون له وجود وما ذكره الشارح بقوله فان الدليل الخ دليل اني له

( قوله نستدل بصدق المقدمتين ) والصدق غير الوجود فانه عبارة عن مطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر وهو لا يقتضي وجود النسبة ولا وجود الطرفين في الخارج كما في قولنا اجتماع النقيضين محال بل أن يكون من المفومات التي في نفس الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى

( قوله فان الدليل والمدلول [ الصواب تركه لكونه مذكوراً فيما سبق ) قوله والحاصل الخ ) يعني أن هذا الكلام على سبيل التنظير اذ الكلام في كون تصور وجودي كسبياً ( قوله فان قيل ) تحرير للدليل المذكور بقوله فلا بد من الانتهاء الى دليل يلزم من وجوده وجوده بحيث يندفع الجواب المذكور أي المراد من الوجود الذهني لا الخارجي وحيث لا شك في لزوم كون وجوده أي تصوره بديهي

التصور ليس الا مفهوم الكون وأن الامر الآخر وهو حقيقة الوجود ليس بمصور لاحد من المتنازعين

عدمياً لا بد أن يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهياً أو منتهياً إليه دفعا للدور أو التسلسل وبذلك يتم مقصودنا فلما ان سلم الوجود الذهني كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه ( قوله ) في النزول ثانياً ( الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل ) الموجبة ( ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان ) نحو قولك شريك الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له \* الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان يقال ( قولنا الشيء امام وجود أو معدوم ) تصديق ( بديهي وأنه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم فيكون ) تصور الوجود والمعدوم بل الوجود والعدم ( بديهياً ) وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور

( قوله وبذلك يتم مقصودنا ) لانه اذا كان وجوده الذهني بديهياً يكون الوجود المطلق الذي هو جزؤه أيضاً بديهياً

( قوله ان سلم الوجود الخ ) أي اللازم هو العلم ولا لسلم كونه وجوداً ذهنياً بل هو تعلق بين العالم والمعلوم وان سلم فاللازم من كونه معلوماً أن يكون موجوداً في الذهن لا العلم بوجوده فيه حتى يلزم كون العلم بالوجود المطلق بديهياً

( قوله بل الموجبة ما حكم فيه الخ ) فان الايجاب هو الاتحاد في الصدق لا الاتحاد في الوجود اذ قد لا يكون لشيء منهما وجود فكيف يتحدان في الوجود

( قوله وقد لا يوجد الخ ) هذه المقدمة مما لا حاجة اليه بعد ذكر انهما قد لا يوجدان الا أنه ذكرها لدفع أن يقال ان القضية التي لا يوجد فيها الطرفان وان كانت موجبة صورة لكنها في الحقيقة سالبة فان قولنا شريك الباري ممتنع معناه انه ليس بوجود بالضرورة

( قوله كقولك زيد اعمى ) فان الاعمى لكون العمى مأخوذاً في مفهومه يمتنع وجوده مع اتحاده بزيد في الصدق فان قيل ان لم يكن له وجود في نفسه فله وجود رابطي قلت ان أردت به الاتحاد في الصدق أو الاتصاف بالمبدأ فليس هنأ وجود مقيد ليستدل ببداهته على بداهة الوجود المطلق وان أردت به شيئاً آخر فلا نسلم تحققه في القضية الموجبة والتعبير بثبوت المحمول للموضوع وحصوله له على سبيل التجوز والاستعارة هكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام فانه مما خفي على أقوام ( قوله وكذا يتوقف الخ ) ذكره استطراداً لفائدة تناسب هذا المقام

( قوله ممنوع بل ما حكم فيه الخ ) نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناه الحقيقي كما سيصرح به الشارح



تغايرها الذي هو الانثينية أو مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فتكون تصورات هذه الامور أيضا بديهية ( فان قيل ان زعمت أنه ) أى هذا التصديق ( بديهي مطلقا ) أى بجميع اجزائه ( فصادرة ) لان الوجود من جملة أجزائه فالحكم بأن ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بأن الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى (أو) زعمت ( ان الحكم ) فى هذا التصديق ( بعد تصور الطرفين بديهي ) غير محتاج الى استدلال ( لم ينفع ) لجواز ان يكون تصور طرفيه مما أو تصور أحدهما الذى هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم فى نفسه بديها ( قلنا ) هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته ( مطلقا فى نفس الامر ) (توقف على بداهة أجزائه ) فى نفس الامر ( و ) لكن ( لا يتوقف العلم بداهته ) مطلقا ( على العلم بداهة أجزائه ) أى العلم بداهة كل واحد منها مفصلا ( بل يستتبعه ) مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبه

( قوله الذى هو الانثينية ) صفة للتصور والمضاف محذوف أى هو تصور الانثينية ولا يجوز أن يكون صفة للتغاير لان قوله أو مستلزم عطف على الانثينية والتغاير ليس مستلزما لتصور الانثينية بل لنفسها وما قيل أن التغاير مستلزم لتصور الانثينية فى الذهن توهم لانه يلزم أن يكون تصور التغاير مستلزما لتصور تصور الانثينية واعتبار حصول التغاير فى الذهن ظليا وحصول التصور أصليا تكلف

( قوله أى بجميع أجزائه ) لاختفاء أن لاستدلال المذكور لا يتوقف على كون تصورات الاطراف أجزاء للتصديق فان السابق على التصديق البديهي سواء كان شرطا أو شطرا لا بد أن يكون بديها وكذا الاعتراض عليه لا يتوقف على ذلك اذ يصح أن يقال ان زعمت انه بديهي مطلقا أى بجميع ما يتوقف عليه فصادرة وان زعمت انه بديهي باعتبار الحكم لم ينفع فتفسير الشارح الاطلاق بقوله بجميع أجزائه عمالا وجه له الا أن يقال انه جرى على اصطلاح الامام بناء على ان الاستدلال المذكور من نتائج فكره ( قوله لان بداهته الخ ) هذه المقدمة لادخل لها فى الجواب ولعله زادها بيانا للشأ غلط السائل بأنه لم يفرق بين البداهة والعلم بالبداهة

[ قوله بل يستتبعه ] أى بل يستتبع العلم بداهة التصديق مطلقا اجمالا العلم بداهة أجزائه مفصلا تقوية لعدم التوقف وبيانا لجواز اكتساب العلم بداهة الاجزاء مفصلا أى العلم بخصوصيتها من العلم بداهة التصديق مطلقا أى اجمالا

( قوله اذا علم الخ ) بيان لعدم التوقف حيث استفيد العلم بداهة التصديق بدليل حصوله للبه والصبيان من غير علم بحال الاجزاء تفضيلا

( قوله الذى هو الانثينية أو مستلزم ) ان قلت الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح قوله أو مستلزم

والصبيان علم اجمالاً ان كل واحد من أجزائه بديهي فاذا أريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من أجزاء هذا التصديق وكل جزء من أجزائه بديهي فظهر أن العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من أجزائه بديهي لا يتوقف على العلم بداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من أن العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث أنه فرد من افراد الانسان اجمالاً غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفاداً من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقاً لم يصح الاستدلال بداهته على بداهة شيء منها لانه دور ( وجوابه ) أى جواب الوجه الثاني ( أنه يكفي تصورهما ) أى تصور الموجود والمعدم ( بوجه ما ) والنزاع انما وقع في التصور بالسكنه \* الوجه \* الثالث \* وانما ينتهض حجة

( قوله فاذا أريد النخ ) بيان لاستنباع العلم بداهة الاجزاء مفصلاً حيث علم منه بداهة الوجود بخصوصه ( قوله بكلية كبرى الاول ) أى بالكبرى الكلية اذ لا يتوقف انتاج الشكل الاول على العلم بكليةها بل على العلم بالكبرى الكلية ( قوله يختلف باختلاف العنوان ) علماً وجهلاً بداهة وكسباً ( قوله مندرجة فيها بالقوة ) أى حال كون تلك الاحكام بالقوة لان اندراجها بالقوة فان الاندراج متحقق بالفعل لكون العنوان ملحوظاً باعتبار صدقه على افراد الموضوع وانما كانت بالقوة لان حصولها بالفعل بعد ضم الصغرى اليها ( قوله انما وقع في التصور بالسكنه ) لا يخفى ان النزاع ان كان في التصور بالسكنه بمعنى حصول الشيء بنفسه فال المطلوب ثابت لانا نعلم قطعاً ان الوجود في هذا التصديق البديهي متصور لنا بنفسه لا بوجه من وجوهه وان كان في التصور بالسكنه بمعنى تصوره بتفصيل ذاتياته فلا لكن قوله يكفي تصورهما بوجه ما يشعر بالاول فتدبر

لتصورهما لان المستلزم لتصور الاثنية تصور التغير لانفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله هو الاثنية الآن يحمل على حذف المضاف أى تصور الاثنية قلت يجوز أن يكون صفة للتغير اذ ليس المراد بالاستلزام الاستلزام الخارجى بل الاستلزام الذهني أعني الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال ( قوله لم يصح الاستدلال بداهته النخ ) قيل يجوز أن يستفاد العلم بالكلية من العلم بحال كل فرد

علي من يعترف بأن الوجود متصور بالسكنه ويدعي أنه بالسكسب ( أنه لو كان ) الوجود ( مكتسباً فاما بالحد أو بالرسم ) لانهصار كاسب التصور فيهما ( والفسمان باطلان أما تعريفه بالحد فلان الحد ) كما مر ( انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط ) فلا يكون له حد ( والا ) أي وان لم يكن بسيطاً بل مركباً ( فاجزؤه اما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية أولاً ) تكون أجزؤه وجودات بل مالم يست بوجودات ( فعند الاجتماع ) بين تلك

( قوله على من يعترف النخ ) وأما من يقول بامتناع تصويره فلا ينهض حجة عليه لان امتناع الحد والرسم لا يستلزم أن يكون متصوراً بالبدنية لجواز امتناع تصويره

( قوله لانهصار النخ ) وأما الرسم الاكمل وان سمي رسماً فهو في الحقيقة اجتماع القسمين فيستلزم المحالين

( قوله بسيط ) أي ذهنياً وخارجياً فان الدليل المذكور لو تم لأفاد نفي التركيب مطلقاً كما لا يخفى

( قوله فاجزؤه ) أي كلها أو بعضها فيكون معنى قوله أولاً السلب الكلي أي لا يكون شيئ منها

وجوداً ولا يجوز حمله على الايجاب الكلي وقوله أولاً على رفعه اذ لا يصح حينئذ قوله والا فلا وجود

هناك ولك أن تحمل الاول على الايجاب الكلي والثاني على السلب الكلي ووجود الشق والثالث أعني

أن يكون بعض أجزائه وجودات وبعضها مالم يست وجودات لا يضر لانه باطل بما أبطل به الشق الاول

( قوله فيكون الجزء مساوياً للكل ) لانه لما فرض كونها وجودات كانت متفقة في الوجود متميزة بحسب

الخصوصيات أعني الفصول والتشخيصات فيكون الجزء مساوياً لكله في الماهية النوعية أو الجنسية ومساواة

الجزء من حيث انه جزء لكله في الماهية النوعية أو الجنسية باطل لانه يستلزم دخول الكل في الجزء فلا

يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلا وانما قلنا من حيث انه جزء لان الجسم البسيط مثل الماء جزء مساو لكله

في الماهية النوعية لكن لا من حيث انه جزء بل من حيث انه فرد منه فان جزء الماء ماء ومن هذا علم

أن التخصيص بجزء الماهية المعقولة للاحتراز عما ذكر تخصيص من غير مخصص فان الجزء للماهية

الخارجية من حيث انه جزء أيضاً لا يساوي كله في الماهية كالمهيولى والصورة للجسم

( قوله ألا تكون النخ ) الظاهر أولاً وجودات لكن لما لم يكن التردد بين الموجودات واللاموجودات

أعني العدميات حاصراً اعدم انحصار المفهومات فيهما صرف الشارح العبارة عن ظاهرها وفسرها بمالم يست

بوجودات أي بما يصدق عليه انها ليست وجودات لينحصر

بخصوصه ثم ينسب أحكام الآحاد ويبقى حكم الكل فيصح الاستدلال في هذه الصورة أيضاً بلا دور

وليس بشيء لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهياً في نفس الامر بل مستفاداً من أحكام كل فرد ونزع

الخصم فيه يضطر الى اثباته بأحكام الأفراد ولو فرض مساعدة الخصم فلا بد في كونه علماً من ملاحظة

مقدمات دليله ولو اجمالاً فلو استدلل على أحكام افراد لدار

( قوله فيكون الجزء مساوياً للكل ) أي يكون جزء الحقيقة المعقولة مساوياً لكله وذلك باطل وانما

الاجزاء التى كل واحد منها ليس وجوداً (لابد أن يحصل أمر) زائد على تلك الاجزاء (هو الوجود والا) أي وان لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد (فلا وجود) هناك أصلاً إذ ليس ثمة الاتك الاجزاء التي ليست وجودات (ويكون) ذلك الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود (عارضاً لها مسبباً من اجتماعها فتكون هي) أي تلك الاجزاء (علل الوجود ومعرضاته) لكونه مسبباً من اجتماعها عارضاً لها (لا اجزاء) فيكون التركيب في فاعل الوجود أو قابله لافيه والمقدر خلافه (وقد يقال) لو كان لو كان للوجود اجزاء فتلك (الاجزاء تنصف) اما (بالوجود فيكون الكل صفة للجزء) لكن (أو بالعدم ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون الصفة بتمامها صفة فيلزم) حينئذ (اجتماع النقيضين

(قوله الاتك الاجزاء) أو الاجتماع الذي هو نسبة بين تلك الاجزاء ولا شك انه ليس بوجود (قوله لكونه مسبباً من اجتماعها) فهي علة له بشرط الاجتماع إذ لا يجوز أن لا يكون الاجتماع علة فاعلية لكونه أمراً اعتبارياً (قوله عارضاً لها) فهي معرضة (قوله في فاعل الوجود أو قابله) أورد كلمة أو لان التركيب في أمر واحد له اعتبارات فلو أورد الواو لنوهم أن التركيب حاصل في أمرين متغايرين (قوله اما بالوجود) أي المطلق (قوله صفة للجزء) أي قائماً به (قوله أو بالعدم) أي بسلب الوجود المطلق إذ لا واسطة بين النقيضين (قوله اجتماع النقيضين) إذ لا شك أن الكل مجتمع بالجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفته معه ولان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به فاجتماع اجتماع الصفة مع

قيدنا به لان مساواة الاجزاء الخارجية لكلها في الماهية ليس بمحال على الاطلاق ألا يرى أن طبيعة المياه المتعددة هي بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءاً منها وبالجملة قد تقرر أن كل جزء من أجزاء الجسم البسيط مساو لكله في الاسم والحد كما سيصرح به نعم الجزء الخارجي لا يساوي كله في الماهية الخارجية أعني الهوية فان قلت مقصود المستدل أن أجزاء الوجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقاً لان الجزء داخل في ماهية الكل والشئ ليس داخل في نفسه وأيضاً يلزم تقديم الشئ على نفسه قلت لفظ المساواة يأتي هذه الارادة كما لا يخفى

(قوله عارضاً لها) إذ لا شك في انه ليس منفصلاً وأجنبياً عنه بالكلية (قوله فيلزم اجتماع النقيضين) لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود

وقد يقال ( لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء ( اما ان يتصف بوجود مع أو بعد ) أى مع الوجود الذى هو المركب أو بعده ( فليس الجزء ) بحسب وجوده ( متقدما ) على كله بل هو اما معه أو متأخر عنه ( أو ) يتصف بوجود ( قبل ) أى قبل الوجود الذى هو المركب ( فيتقدم الشيء ) أى الوجود ( على نفسه أولا يتصف ) تلك الاجزاء ( به ) أى بالوجود

الموصوف ولان حصول الاجزاء يقتضى أن يكون الوجود حاصلًا وكونها معدومة يقتضي عدم حصوله فيكون الوجود حاصلًا وغير حاصل

( قوله فتلك الاجزاء ) أى من حيث انها اجزاء داخلية فى قوامه

( قوله فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله ) مع ان الجزء من حيث انه جزء يجب تقدمه على كله وقد فرض انها من حيث انها اجزاء له متصفة بالوجود وباعتبار قيد الحيثية اندفع ما نحير فى دفعه الناظرون من أن الواجب تقدم الجزء على نفس الكل وتقدم وجوده وأما تقدم وجود الجزء على نفس الكل فكلا فيجوز أن يكون وجود الجزء متأخرا عن نفس الوجود ( قوله فيتقدم الشيء الخ ) ضرورة ان تقدم الفرد الذى يتصف به الجزء يستلزم تقدم المطلق

( قوله بوجود مع أو بعد ) المراد بالمية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان والا فلا استحالة فى عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وهنا بحث وهو أن التردد اما بالنسبة الى المية والبعدية والقبيلية مع نفس الوجود أو مع وجود الوجود فعلى الاول لا استحالة فى تأخر وجود الجزء عن نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل أو تقدم وجوده على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثانى لا استحالة فى تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يعرض فردان من الماهية لجزئياتها فتوجد تلك الماهية بعده بفردين منها يعرضان لجزئياتها وليس فى هذا تقدم الشيء على نفسه والجواب انا نختار الثانى ونقول يلزم تقدم الشيء على نفسه على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة فى نفسها توجد بموصوفها باعتبار وجودها أى بعد وجودها فى نفسها البتة فان الجسم الابيض ماقام به البياض الموجود ولا يعقل أن يقال قام به البياض المعلوم أولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على الفرض مقدم بحسب الذات على عروض فردين منها لجزئياتها المستلزم لعروضها لهما فاذا فرض اتصاف الجزئين بالوجود قبل وجودها تقدم الشيء على نفسه بلا محالة فتأمل

( قوله فليس الجزء متقدما ) فان قلت فيهما فساد آخر غير ما ذكر بناء على أن فى المية مغايرة الشيء لنفسه وفى البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما فى القبيلية فلم يتعرض له قلت لافساد فيها ذكرت فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار ولا استحالة أيضا فى تأخره بالاعتبار الثانى فان قلت هذا الاعتبار جار فى الثالث قلت ممنوع لان ذات الشيء لا يمكن أن يتأخر عن اعتباره معه

فلا شك انها تتصف بالعدم ( فالوجود محض ما ليس له وجود ) أعني تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود ( واما تعريفه بالرسم فلوجهين أحدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه ) لا في وجه يمكن استفادته من الرسم ( الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف ) لما صر في شرائط المعرف ( ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ) فانا تتبعنا المفاهيم فوجدنا الوجود أعرف من كل ما نحاول تعريفه به ( وأيضاً فهو ) أي الوجود ( أهم المفاهيم

( قوله فلا شك انها الح ) لعدم الوسطة بين التقيضين

( قوله بالاعرف ) أي بما هو أقدم معرفة وحينئذ يظهر انه لا يجري هذا الوجه في امتناع التحديد لان الاجزاء تتقدم معرفتها على معرفة الحدود قطعاً ومن هذا ظهر ان اشتراط الاعرفية في مطلق المعرف انما هو بالنظر الى بعض افراده

( قوله أعرف الح ) فني الاعرفية في المتن اما كناية عن اثبات الاعرفية كما هو المتفاهم في العرف بناء على أن المساواة قلما تحقق بين الشئيين فهي كالمعدوم واما اكتفاء على ما هو المقصود فانه اذا لم يكن أعرف منه مفهوم امتنع رسمه وان وجد ما يساويه بناء على ان شرطه الاعرفية ( قوله وأيضاً فهو الخ ) عطف على قوله بالاستقراء

( قوله أعم المفاهيم ) لا يخفى أن الوجود ليس أعم المفاهيم حملاً اذ لا يحمّل الا على افراده ولا تحققاً لعدم تحققه في الامور العدمية وأيضاً الامكان العام لشموله المعدوم أعم منه والشئية تساويه والجواب أن المراد أعم المفاهيم من حيث الحمل اشتقاقاً فان كل مفهوم موجود لكونه حاصل في الذهن وليس كل موجود مفهوم لان بعض الموجودات الخارجية غير مفهوم لنا بالفعل وبهذا اندفع الاعتراض الثاني لان الامكان والشئية من حيث حصولهما في الذهن أخص منه وان كانا من حيث ذاتهما أعم منه أو مساويا له وبهذا القدر يتم غرضنا وهو كونه أعرف من كل ما نحاول تعريفه به لان التعريف بالشئ انما يكون بعد حصوله في الذهن ولا يحتاج الى اثبات أعرفيته من كل ما سواه سواء كان مفهوماً بالفعل أو لا

( قوله ان الرسم يجب أن يكون أعرف ) فان قلت تخصيصه بالرسم مما لا فائدة فيه لان المعرف يجب كونه أعرف سواء كان رسماً أو حداً قلت أجيب بان وجه التخصيص أن الحد انما يكون بالاجزاء والاجزاء أعرف لا محالة من الكل فلا تصدق المقدمة الثانية وهي قولنا لا أعرف من الوجود في الاستدلال على بطلان الحد فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر ظاهر

( قوله أعم المفاهيم ) فان قلت الامكان مثلاً مساو له ان أخذ أعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين فهو أعم لا يقال لا يراد من الأعم معنى التفضيل بل انه لأعم منه فلا تقدم فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزيئته عما سواه وجه ولا تقريب حينئذ لقوله والأعم جزء الأخص قلت الاظهر أن المراد انه أعم

والاعم جزء الاخص والجزء أعرف) من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس ( وأيضاً فالفيض) من المبدأ الفياض (عام) والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل ما كان شرائطه وموانعه أقل كان الى الفيض أقرب (والاعم) لاشك أنه (أقل شرطاً ومعايداً) من الاخص (لان شرط العام ومعايده شرط للاخص ومعايده من غير عكس) كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا تعتبر في العام أصلاً فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه أقل بالنسبة الى الخاص (فيكون وقوعه في النفس) وارتسامه فيها (أكثر) من قوع الخاص وارتسامه فيكون أعرف (وجوابه) أي جواب الوجه الثالث (أنا نختار) ان تعريف الوجود بالحد فنختار أولاً (ان أجزاءه) التي يحدبها (وجودات قولك فالجزء مساو للكل في) تام (الماهية قلنا ممنوع فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته وهي) أي حقائق الاشياء (متخالفة فكذا الوجودات الواقعة أجزاء للوجود

(قوله والاعم جزء الاخص) ماشاء عدم الفرق بين حمل الذاتي والعرضي (قوله وأيضاً فالفيض عام الخ) عطف على قوله والاعم جزء الاخص لاعلى قوله وأيضاً الاول لانه لا بد في هذا الوجه من اعتبار كونه أعم المفهومات والفاء زائدة لمجرد تحسين الكلام (قوله والاعم لاشك الخ) أي اعم من حيث عمومته وان كان منحصراً في الخاص أقل منه شرطاً ومعايداً ضرورة اشتماله على أمر زائد على العام

(قوله أنا نختار أن أجزاء الخ) لا يخفى أن هذا الجواب انما يتم اذا حمل التردد المذكور بقوله أن أجزاءه اما وجودات أولاً على انه يطلق عليها الوجودات أولاً اذ حينئذ يمكن أن يقال انها متخالفة المساويات فلا يلزم مساواة الجزء للكل في الحقيقة وكذا الجواب الذي ذكره الشارح مبني على حمل التردد المذكور على انه يصدق عليها الوجودات أولاً فانه حينئذ يتجه أن يقال يجوز أن يكون صدق الوجود عليها صدقاً عرضياً فلا يلزم المساواة المذكورة وأما اذا حمل التردد المذكور على أن حقيقتها اما وجودات أي وجودات مع خصوصيات اعتبرت معه على ماسر فلزوم المساواة المذكورة ظاهر كما بيناه وحينئذ يتعين الجواب باختيار الشق الثاني وهو أن أجزاءه مالم يست بوجودات كما سيبحث

المفهومات التي يحاول تعريفه بها

(قوله وأيضاً فالفيض عام) الظاهر انه دليل ثان لأعرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء أعرف لاعلة ثالثة لأعرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحمله الشارح في تحقيق الجواب عليه



متخالفة في أنفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا الإشارة الى أن الخلاف في كون الوجود بديهيا أو كسبيا مبنى على كونه مفهوما واحداً مشتركاً وأما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب أن يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي أو يقال كله كسبي إذ ليس كنهه شئ من الحقائق الموجودة بديهيا فالأولى في الجواب أن يقال أجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز أن يكون صدق الوجود على تلك الأجزاء صدقاً عرضياً ولا استحالة في صدق الكل على أجزائه كذلك ونختار ثانياً أن أجزائه ليست وجودات ( قوله يحصل عند الاجتماع ) بين تلك الأجزاء ( أمر آخر قلنا نعم ) ذلك الأمر الآخر ( هو المجموع ) من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وإن كان كل واحد من أجزائه ذلك المجموع ليس وجوداً فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله أو فاعله ( ثم ما ذكرته منتقض بسائر المركبات ) التي علم تركيبها يقينا ( إذ نطرده بعينه في السكنجيين مثلاً ) فنقول إن كانت أجزاؤه سكنجيينات ساوى الجزء الكل في الماهية وإن لم تكن سكنجيينات فإن حصل عند الاجتماع أمر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجيين كان التركيب في علل السكنجيين ومعرضاته لافيه وإن لم يحصل

( قوله وقد سبقت منا الخ ) بقوله وأما إذا كان مشتركاً لفظياً فليس هناك وجود مطلق متصور بديهة أو كسباً

( قوله وأما على تقدير الخ ) عطف على قوله وقد سبقت وليس واختلا تحت الإشارة حتى يرد أنه ليس مشاراً إليه فيما سبق

( قوله فالمناسب الخ ) لأمقاله المصنف من أنه كسبي فانه غير مناسب على ذلك التقدير وفيه إشارة الى صحته بناء على جواز القول بكون الوجود معنى مشتركاً مع القول بأن وجود كل شئ نفسه وإن لم يكن مذهباً لاحد ومن هذا ظهر وجه قوله والأولى دون أن يقول والصواب وإنما كان جواب الشارح أولى لمناسبة القول باشتراك الوجود معنى

( قوله ولا استحالة الخ ) بل هو واقع فإن كل صادق على جزئه الذهني صدقاً عرضياً كالإنسان بالنسبة الى الحيوان

( قوله فالأول في الجواب الخ ) قد نهيناك على أن لفظ المساواة مانع عن حمل التردد السابق على أن أجزائه الوجود أما نفس مفهوم الوجود أولاً حتى يندفع هذا الجواب نعم لو قرر ابتداء بهذا الوجه اندفع هذا الجواب وتعين اختياراتها ليست بوجودات

كان السكنجيين محض مالميس بسكنجيين (قوله) في الاستدلال ثانياً على نفي تركيب الوجود (الاجزاء تتصف بالوجود أو العدم قلنا كسائر المركبات) المعلومة التركيب (اذ اجزاؤها لا تخلو عنها أو عن نقيضها) فيكون الدليل منقوضاً بها اذ نقول مثلاً اجزاء الدار اما دار أو ليست بدار فعلي الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين (والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه) أي العدم (بالعدم وانه) أي الوجود

(قوله لا يخلو عنها وعن نقيضها) أي عن الاتصاف بها أو عن الاتصاف بنقيضها في الوجود ولا يلزم جريان جميع الوجود المذكورة

(قوله اما دار) أي تتصف بدار أو تتصف بليست بدار

(قوله يلزم اجتماع النقيضين) بالوجه الاول من الوجود المذكورة سائلاً في كونه نقبضاً

(قوله والحق الخ) جواب عن الاستدلال الثاني بطريق الحل

(قوله وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين) فيه بحث لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير أن يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به وهذا غير متأت في صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بسلبها لا يقتضي اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن أن يقال اذا كان جزء الدار متصفاً بسلب الدار ولا شك أن الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع الموصوف بشئ يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجري في صورة الوجود أيضاً فان بني المستدل لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناء على ما ذكرته من أن عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح في ورود النقض أيضاً لان مقدمات الدليل جارية في صورة النقض والمخالفة في تعليل احدى المقدمات لا في نفسها وهذا القدر لا يضر في النقض وبهذا ظهر ضعف ما اختاره الشارح في كتبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشيء بنقيضه أو تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الساذج في التصديق من أن المعتبر في التصديق شرطاً أو شرطاً هو ذات التصور الساذج لا مفهوم العارض لتلك الذات فلا يرد شيء من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط الشيء بنقيضه وتقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضاً لازماً لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع هذا التصور المفروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود أصل الفساد سواء كان العارض جزءاً أو شرطاً أم لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذي لم يلتفت اليه القوم على ما نقله في حاشية المطالع فتأمل

(قوله وانه أي الوجود بل العدم أيضاً من المعقولات الثانية الخ) أشار بقوله بل العدم الى وجه تأويل أفراد الضمير مع أن الظاهر فأنهما لاقتضاء السياق رجوعه اليهما وههنا بحث وهو أن كون الوجود متصفاً بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم في الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات وأما الوجود الخاص

بل العدم أيضاً (من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم  
اذ لا واسطة) عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا

(قوله بل العدم الخ) أشار بالاضراب الي أن تخصيص الوجود بالحكم لكون الكلام فيه لانه فيه عن العدم  
(قوله من المعقولات الثانية) سيجي في بحث الماهية أن المعقولات الثانية ما يباحق الشيء بحسب وجوده  
الذهني أي يكون عروضها مشروطا بالوجود الذهني فلا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج  
بان يكون الخارج ظرفا لنفسه سواء كان موجودا فيه أولا والا لم يكن لحوقها مشروطا بالوجود  
الذهني فالوجود المطلق بل الخاص ايضا لما كان لحوقها للماهية في الذهن فقط لم يكن من حيث العروض  
في الخارج أمر يطابقه لافي الممكن ولا في الواجب اذ ليس في الخارج عارض يقال له الوجود وهذا لا ينافي  
كون ذاته تعالي فردا له باعتبار صدقه عليه وانتراعه منه وهذا كفهوم الماهية فانه من المعقولات الثانية  
فانه لا يباحق الشيء الاول في الذهن ولا يحاذي بها من حيث عروضها أمر في الخارج وان كان يصدق  
الاشياء في الخارج وبما ذكرنا لك اندفع الاعتراض الذي أورده بعض المتأخرين من أن المعقول الثاني  
قد اعتبر فيه أن لا يحاذي به أمر في الخارج والوجود المطلق ليس كذلك لان وجود الواجب لكونه عين  
حقيقته عند الحكماء فرد له في الخارج ولا يحتاج الى ما قبل أن المراد أن لا يحاذي بها شخص في الخارج  
والوجود الواجب ليس شخصا للوجود المطلق عندهم فانه تخصيص من غير تخصص ولا الى ما قبل من  
أن الوجود الواجب ليس فردا للوجود المطلق ومعنى قولهم وجود الواجب عينه انه ليس أمرا زائدا  
عليه لا انه يصدق عليه الوجود المطلق فانه خلاف ما صرحوا به من أن للوجود عندهم فردين فردا  
قائما بذاته تعالي وهو الوجود الواجب وفردا قائما بغيره وهو الوجود الممكن

الواجب الذي ادعوا انه عين ذاته تعالي فهو عندهم موجود في الخارج بوجود هو نفسه فحينئذ نقول  
كيف يستقيم عندهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يتقبل  
الاعراضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان عندهم وهو  
الوجود الواجب وهذا البحث أورده بعض المتأخرين وقد يجاب بان المراد بالمطابق الخارجي المنفي  
في المعقولات الثانية موجود خارجي اذا جرد عن الشخصيات حصل منه في الذهن ما يسمى بمعقولا ثانيا  
على ما سيجي في تحقيق كلية الكل ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المعقول الثاني ذاتيا  
له والوجود المطلق ليس ذاتيا للوجودات الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه مقول عليها بالتشكيك  
وفيه أن الشريف ذكر في حواشي التجريد ان ليس في الخارج ما يطابق الكلية كما كان للسواد المعقول  
ما يطابقه في الخارج ولا شك أن السواد المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزئياته بالتشكيك فيفهم أن  
المطابق بالمعنى الاعم مما ذكر منفي عن المعقولات الثانية على أن افرادها المحمولة هي عليها بالاطاعة اذا  
كانت موجودة في الخارج ولا شك أن عروضها لمعرضاتها في ضمن تلك الافراد الموجودة حينئذ فلا  
يكون عروضها للمعقولات الاولى الا في الخارج فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والاظهر في الجواب

اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال انما الحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة كأن يقال مثلاً الوجود عدم فخل الشبهة على

( قوله لا في معروض الوجود ) ان أريد أن مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجود الخاص من المعقولات الثانية فلا اشتباه في عروضه للماهيات وان خص بالوجود المطلق فعروضه باعتبار عروض حصصه وافراده

( قوله انما الحال الخ ) هذا ليس بمحال مطلقاً اذ يصح أن يقال الجزئي ليس بجزئي واللامفهوم مفهوم واللاممكن ممكن بالامكان العام بل اذا كان بطريق الحمل المتعارف أغنى الحمل على الافراد فانه حينئذ يلزم توارد النقيضين على موضوع واحد المنافي لتقابلهما فالمراد بقوله أن يتصف الاتصاف المتعارف أو المراد أن الحال الاتصاف بالمواطأة ولو باعتبار فرد واحد وأما المثال فلا بد من حمله على القضية المتعارفة

عن الاصل أن مرادهم بكون وجود الواجب عينه انه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود لان هناك ذاتاً ووجوداً هو عينه اذ لا يخفى على عاقل أن ما حمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه صالحاً للعالم كما أن ما صدق عليه الضحك والمشي وغيرهما من المفهومات مواطأة لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه وهذا نظير ما ذكره من أن صفات الباري تعالى عين ذاته فان الشارح المحقق صرح في الموقف الخامس بأن مرادهم أنه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات وصفة لا أن هناك ذاتاً وصفة هي عينه قال ومرجمه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها ونماتها من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا أن لا يكون الباري عز وعلا موجوداً عندهم تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً قلت ان أريد عدم كون الوجود قائماً به فهم يلزمونه بلا شبهة وان أريد أن لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود فهو ممنوع وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه مواطأة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجب وغيره تسترى وقول على سبيل الشبه والجواز هذا مظهر لى من مراد الفلاسفة خذلهم الله حينئذ يندفع عنهم ذلك البحث لكن يرد عليهم الشخص فأنهم صرحوا بانه من المعقولات الثانية مع ان افراده وهي الشخصات الجزئية موجودة في الخارج عندهم فليتأمل

( قوله لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ) قيل عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقاً فيلزم أن يتصف معروض الوجود أيضاً بالعدم اشتقاقاً لان صفة الصفة صفة فلا يصح قوله فانه موجود فقط وجوابه أن كون صفة الصفة صفة ليس كلياً بل اذا كانت محمولة بالمواطأة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطأة للحيوان ويتصف بانه ليس بحيوان مع أن الحيوان لا يتصف بانه ليس بحيوان وهذا ظاهر جداً

( قوله انما الحال أن يتصف أحدهما بالآخر مواطأة ) قيل هذا انما هو في القضايا المتعارفة وأما في القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه هو هو كما يقال الجزئي ليس بجزئي

قاعدهم أن يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب أن جزء الوجود اذا كان معدوماً كان الوجود أيضاً معدوماً وقد عرفت أنه لا استحالة فيه (و) الحق (عند الشيخ) الاشعري (اتصافه) أي اتصاف الوجود (بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة) خل الشبهة عنده أن أجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان وجود كل شيء عنده عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء

( قوله أي اتصاف الوجود ) أي مطلق الوجود لا الوجود المطلق اذ لا يثبت الشيخ  
( قوله لان وجود كل شيء عنده عين حقيقته ) فكل شيء موجود بذاته لا بوجود زائد عليه وليس المراد بالوجود ما هو متفاهم العرف أعني ما قام به الوجود بل ما يكون مظهر الآثار المطلوبة والاحكام المختصة سواء كان بنفسه أو بأمر زائد عليه

( قوله وليس المراد النح ) جواب عما يورد من أن القول بالاتصاف بالوجود ينافي كونه نفس الحقيقة اذ الاتصاف يقتضي الصفة ولا صفة حينئذ وحاصل الجواب ان ليس المراد بالصفة ما يكون قائماً بالشيء حتى ينافي كونها نفس الحقيقة بل ما يحمل على الشيء فلا اتصاف بمعنى الحمل وهو لا يقتضي الا التغير في المفهوم ولا شك في تحققه بين الوجود والماهية انما المنفي تغايرهما من حيث الذات والصدق فان أراد بالاتصاف الحمل فقد عرفت انه لا استحالة فيه وان أراد معنى القيام فلا نسلم تحققه في الماهية بالقياس الى الوجود والعدم اذ لا عروض لشيء منهما عندنا اذ الوجود نفس الماهية فالعدم رفع الماهية ثم الظاهر في الجواب أن يقال ليس المراد بالاتصاف القيام بل الحمل الا انه تعرض لبيان المراد من الصفة لكونه ملشاً لذلك

( قوله كما أن أجزاء الدار متصفة بأنها ليست داراً ) في مطابقة التمثيل مناقشة وهو أن نظير هذا المثال كون الاجزاء ليست بوجودات والكلام على انها ليست بوجودات  
( قوله وليس المراد بالصفة ما يكون خارجاً عن الشيء ) أي ليس المراد بها في الجواب ذلك وأما في أصل الاستدلال فلا شك أن المراد بها ذلك لا ما يحمل على الشيء مطلقاً والا يكون قوله فلا تكون الصفة بتمامها صفة فاسداً اذ جواز حمل الكل على الجزء مما لا فساد فيه فكيف يدعى بطلانه ثم لا يذهب عليك أن الجواب مبني على أن الصفة في الاستدلال عام من ذينك المذكورين فان قلت لوقال المستدل مرادنا الخارج القائم فما يقول الجيب قلت يقول لا هذا ولا ذاك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا العدم خارجاً قائماً بها أما العدم فظاهر وأما الوجود فلانه عينها وهذا يظهر جواز أن يرجع الجواب المنقول بقوله وقد يقال الى مذهب الشيخ بلا قول بالحال

قائماً به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلاً فيها أو خارجاً عنها وقد عرفت أن ذكر مذهب الشيخ لا يناسب هذا المقام لأن الوجود إذا كان عين الحقيقة فن الحقائق مركبات ومنها بسائط وكذا الحال في الوجودات (وقد يقال) في حل الشبهة (لا تتصف) أجزاء الوجود (لا بهذا ولا بذلك) أي لا بالوجود ولا بالعدم (وهو تصريح بأنبات الواسطة) بين الموجود والمعدوم فلا يصح إلا على مذهب مثبتى الاحوال فتكون أجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما أن الوجود عندهم كذلك (قوله) في الاستدلال ثالثاً على نفي التركيب من الوجود (تتصف) الاجزاء (بوجود مع أو بعد أو قبل قلنا) هذا (مبنى

(قوله وقد عرفت الخ) لا يخفى أن ما ذكره غير معلوم مما سبق إلا أنه لكونه من القوة القريبة من الفعل بعد معرفة ما تقدم من عدم صحة اختيار كون الوجود بديهاً أو كسبياً على مذهب الشيخ لعدم قوله بالوجود المطلق نزل منزلة المعلوم

(قوله لا يناسب الخ) إنما قال ذلك لأنه يجوز أن يقال إن بناء الجواب على مقدمة اعتقدها الشيخ من أن الوجود نفس الحقيقة وهو لا يقتضى البناء على مذهبه حتى يلزم القول بعدم الوجود المطلق فلا يصح اختيار كونه بسيطاً

(قوله هذا المقام) أي مقام النزاع في كون الوجود بسيطاً أو مركباً (قوله وهو تصريح الخ) إذا حمله الانصاف على الحل وأما إذا أريد به العروض فلا كما هو ما ماقيل من أنه لا بد في الحال من كونها صفة لوجود وهو غير لازم مما ذكر فليس بشئ لأنه إذا قيل أنها ليست بمعدومة لا بد من القول بالتحقق النبوي ولأنه قول بالواسطة بينهما ولا واسطة سوى الحال أصلاً فيكون حالاً

(قوله هذا مبنى الخ) أي هذا القول إلى آخره أعنى المنفصلة مع دليل إبطالها مبنى على أمرين أحدهما تمايز الجنس والفصل إذ على تقدير عدم التمايز نختار أن الاجزاء تتصف بالوجود الذى هو نفس

(قوله وهو تصريح بأنبات الواسطة) المقدمة القائلة بأن الوجود لا يرد عليه القسمة قد صححها الشارح في حاشية شرح التجريد وأبطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثمة وقد أشرنا الآن إلى توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا تفعل

(قوله فلا يصح إلا على رأى مثبتى الاحوال) قال بعض الأفاضل لكن بنافى تفسيرهم الحال بأنه صفة قائمة بوجود لان الاجزاء حينئذ قائمة بما قام به الوجود الذى هو الكل ولا شئ منها بقائم بوجود اللهم إلا أن يجاب بما أجاب به الكائني وأنت خير باندفاع هذا السؤال بما حتمناه في تعريف الحال من أن المراد بالموجود فيه أهم من الموجود قبل قيام هذه الصفة أو معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ما ذكره



على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما) بالوجود على النوع (فيه) لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج (وهو) أي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه (ممنوع بل التمايز) بينهما في الوجود وتقدمهما على الفرع بحسبه انما هو (في الذهن)

وجود الكل والترديد المذكور انما يتجه اذا كان وجودها مغايراً لوجوده والثاني تقدمهما على النوع فان ابطال المعية والتأخر بقوله فليس الجزء بحسب الوجود مقدماً على كله مبنى على ذلك وكلا الامرين ممنوعان (قوله في الخارج) أي في الوجود الاصل سواء كان في خارج الذهن أو فيه ليشمل الجنس والفصل اللذين للكيفيات النفسانية

(قوله لان الحد الخ) تعاليله للبناء المذكور وفيه دفع لمنع البناء على التمايز المذكور لما سيبيح في بحث الماهية ان الحد لا يكون الا للمركب الخارجي فعلى تقدير عدم تمايزهما لا بد له من أجزاء خارجية متقدمة عليه بحسب الوجود الخارجي فالاستدلال تام بدون التمايز المذكور وحاصله أن البناء المذكور مبنى على ماهو المشهور من توقف الحد على التركيب من الجنس والفصل لا على التركيب الخارجي فالحد يكون للبسيط الخارجي أيضاً حينئذ يجوز أن يكون الموجود بسيطاً في الخارج مركباً في الذهن من الجنس والفصل المتحدین معه في الوجود فلا يصح الترديد المذكور وما ذكرت من توقف الحد على التركيب الخارجي فيما ذهب اليه بعض المحققين كما سيبيح

(قوله التمايزة الوجود في الخارج) أي في الوجود الاصيلي صفة كاشفة للاجزاء الخارجية فلا يرد أن المسائل والتصديقات أجزاء خارجية للعلوم وليست متمايزة الوجود في الخارج (قوله انما هو في الذهن) أي في الوجود الظلي فان قيل اذا كان التمايز بين الجنس والفصل وتقدمهما على النوع بحسب ذلك الوجود فيقال الاجزاء الذهنية للوجود اما أن تتصف في الذهن بوجود مع

(قوله لان الحد في المشهور الخ) اشارة الى أن الحد في غير المشهور قد يكون مركباً من الاجزاء الغير المحمولة قال الشيخ الرئيس في الحكم المشريقية انه اذا تركب شيء من أجزاء غير محمولة وحصلت تلك الاجزاء بأسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء حداً تاماً وقد ذكره الشارح في بحث الماهية

(قوله بل التمايز في الذهن) فان قلت التمايز الذهني كف في الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما أن يتصف بوجود مع أو بعد الخ غاية ما في الباب أن اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن ولا شك في بطلانه أيضاً قلت لا محذور حينئذ في الشق الثالث اذ الترديد حينئذ في الوجود الذهني للاجزاء المتمايزة في الذهن لافي الوجود الخارجي لها لعدم التمايز في الخارج حتى يصح الترديد بين الاقسام الثلاثة فلتسكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود الوجود



دون الخارج (كما سيأتي) تحقيقه (أو نختار أنه) أي جزء الوجود (يتصف بالمعدوم) أي بمفهوم المعدوم بل بالعدم (ولا يكون الوجود) حينئذ (محض العدميات) حتى يكون محالا (بل محض معدومات) فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من أجزاء متصفة بنقيضه (وكذا كل مركب) من أجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من أجزاء متصفة بنقيضه (فالمشرة) مثلا (محض أمور لا شيء منها بعشرة) أعني الوحدات التي تركب منها العشرة

أو قبل أو بعد ونسوق الكلام الى آخره قلت الوجود الذهني للجزء يكون مع وجود الكل وبعده وقبله لان فهم الجزء سابق على فهم الكل عند تعقله بالكنه ومعناه في ضمنه ومتأخر عنه عند تحليله فعلى تقدير تركب الوجود من الجنس والفصل نختار ان أجزاءه تتصف في الذهن بالوجود مع وجود الكل وبعده وقبله كسائر الاجزاء والكل ولا محذور في شيء من التقادير اما على الاولين فظاهر اذ لاجزئية لهما باعتبار هذين الوجودين واما على الثالث فلأن اللازم حينئذ تقدم الوجود الذهني لاجزاء الوجود على الوجود الذهني للوجود لا تقدم الوجود على نفسه

(قوله حتى يكون محالا) بناء على لزوم تقوم الشيء بنقيضه وانما ذكر هذه المقدمة للتنبيه على ان المستدل لم يفرق بين كون أجزائه عدمات وبين كونه معدومات والمحال هو الاول دون الثاني على انه يمكن منع استحالة الاول أيضاً اذ لا دليل على امتناع تقوم الشيء بنقيضه ودعوي البداهة غير مسموعة (قوله الا كون الوجود مركبا الخ) واللازم منه أن تكون الاجزاء معدومة وان يصدق عليها الوجود مواطاة لكونها اجزاء محمولة وأن يكون الوجود معدوما لكون أجزائه معدومة ولا محذور في شيء من ذلك

(قوله أعني الوحدات) وهي أجزاء خارجية بمعنى انها متمايزة في الوجود الاصيل ولو في الذهن وان لم تكن موجودات في الاعيان

الذي هو الكل المركب فيه فان وجود الجزء في الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل أيضاً عبارة عن العلم بالكل وقد يتحقق الاول قبل الثاني بلا محذور اذ لا محذور في تقديم نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر

(قوله بل بالعدم) ان قلت الاجزاء الذهنية يتصف أحدها بالآخر وبالكل أيضاً فانه يصدق أن الناطق حيوان وانه انسان فلو اتصف أجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها أجزاء ذهنية اتصف أيضاً بالوجود الذي هو الكل لما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاختيار ليس مبنيا على التزل وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها مواطاة واتصافها بالعدم ههنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا فاللازم أن تصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور في بل المحذور أن

وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون أحد النقيضين جزءاً من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءاً من المركب ولنا أيضاً أن نختار أن تعريف الوجود بالرسم (قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه الكنه) وايصاله اليه (واما أنه لا يفيد) أي الكنه (شيء من الرسوم) أصلاً (فلا لجواز) أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة (وأن يكون للوجود خاصة كذلك) (قوله) في الوجه الثاني لابطال الرسم (لا أعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهياً) ويدعى أنه كسبي كيف يسلم أنه لا أعرف منه) بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى

(قوله فان صفة الجزء ليست الخ) أي لا يلزم أن يكون جزءاً للمركب أي من حيث انها صفة له وقائمة به ليست جزءاً للمركب فلا يرد أن الهيئة السريرية صفة للخشب مع انها جزء للسير (قوله لجواز أن يكون الخ) بأن يكون له نسبة مخصوصة بسببها يحصل في الذهن كنه الشيء فان الذهن قد ينتقل من الضد الى الضد ومجرد الاستبعاد لا ينفع (قوله بل يقول الخ) اضرب عما قاله المصنف وضم اليه مقدمة اشارة الى أن ما ذكره المصنف غير كاف في اثبات لزوم المصادرة

(قوله يتوقف على كونه بديهياً) لان المراد بالاعرفية الاقدمية في التصور فلو لم يكن بديهياً كان معرفته أقدم منه في التصور وتوهم البعض ان الاعرفية بمعنى الاظهرية في الانكشاف فنع توقفه على البداهة فوق فيما وقع

يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة

(قوله لجواز أن يكون من الخواص الخ) وذلك لان المعارف والحجج معدت لفيضان المطلوب من المبدأ الفياض فيجز أن يستعد الذهن القوى لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لکنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما تؤدي الى الكشف على أن هذا التقرير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة وأما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جري العادة كما مر فالامر اظهر

(قوله بل يقول كونه أعرف يتوقف على كونه بديهياً) توضيح لمراد المصنف فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهوراً تاماً بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو أن الاعرفية في نفس الامر تنوقف على نفس البداهة ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل مستتبعه اياها وانما الموقف عليها هو العلم بالبداهة لا يقال العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم في الاستدلال وبالعكس فيدور

وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا (قوله) في الاستدلال ثانياً على كون الوجود أعرف مما عده (الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون) الاعم (عرضاً عاماً) للأخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فإزان يكون الحال في الوجود كذلك (قوله) في الاستدلال على ذلك ثالثاً (الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات) حتي يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فإزان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام (وقوله) في هذا الاستدلال (شروط العام ومعايناته أقل) من شروط الخاص ومعايناته (قلنا ذلك) الذي ذكرتموه انما هو (بالنسبة الى تحققهما) أي تحقق العام والخاص (في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض

(قوله وما ذكرتم الخ) دفع لما يرد ان قوله كيف يسلم الخ منع لمقدمة مدللة وذا لا يجوز بأن منعها راجع الى منع دليله

(قوله قلنا مبني على الموجب) حاصله انا لا نسلم عموم الفيض فانه تعالى فاعل بالاختيار فيجوز أن يفيض تصور الخاص ولا يفيض تصور العام وليس بموجب حتى يكون فيضه عاماً والتخصيص بحسب الشرائط ورفع الموانع فافهم فانه مما خفي على اقوام

(قوله انما هو بالنسبة الى تحققهما) أي كلياً كما هو مقصود المستدل

(قوله في الهويات) أي الافراد لم يقل في الخارج ليشمل العام والخاص للذين من الامور الذهنية كالكيفيات النفسانية

لانا نمنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه غير ما ذكره الشارح الا أن يريد التوقف بحسب العلم فتأمل

(قوله في الاستدلال على ذلك ثالثاً) قد نبهناك سابقاً على أن هذا القول علة ثانية لاعرفية الاعم لاعلة ثالثة لاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتأمل

(قوله قلنا مبني على الموجب) بالذات يعني أن مراد المستدل وهو اثبات أعرفية العام انما يتم في الموجب بالذات والا فيجوز أن يختار المختار فيض العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعام فالقول بأنه ليس مبني على الموجب لوجوب الفيض عن المختار أيضاً بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط التي من جعلها تعاق ارادته عدول عن محمول الكلام

(قوله انما يعرض للشيء باعتبار ذلك) أي التحقق في الهويات وأما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولاً بالكنه فالحصر بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يندفع ما يورد على قوله اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنتين من انه يشكل بالاضافيات والجزء مع الكل وذلك لان

للشيء باعتبار ذلك) فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد أكثر والاخص في افراد أقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر بالنسبة الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقيق الاعم أو معاند له فهو شرط لتحقيق الاخص أو معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص (لا) بالنسبة (الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنتين) بحسب تحققهما في الذهن فجاز أن تحصل صورة اخص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور الذهنية بل هي متقاربة ألا يرى أن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما

(قوله فانه لو لم يتحقق الاعم الخ) يعنى يمنع تحقق أى أخص يفرض بدون تحقق الاعم فما يتوقف تحقق الاعم عليه من الشروط ورفع الموانع يكون موقوفا عليه لكل أخص ويجوز أن يتحقق الاعم بدون أى أخص يفرض في ضمن فرد أخص آخر فلا يكون مايتوقف عليه أى أخص يفرض موقوفاً عليه لتحقيق الاعم وان كان مجامعاً له بناء على انه لا وجود للاعم الا في ضمن الاخص والا لما تحقق في ضمن فرد أخص آخر فيكون مايتوقف تحقيق الاعم عليه أقل مما يتوقف عليه الاخص هكذا ينبغي أن يفهم

(قوله لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن) أى ليس ما ذكرتموه من اقلية شروط الاعم أو معانداته كلياً بالنسبة الى تحققهما في الذهن أى بالوجود الظلى لان تلك الاقلية انما كانت لعلاقة العموم والخصوص كما ذكرتموه ولا علاقة عموم وخصوص بين الصورتين الذهنتين للاعم والاخص بحسب الوجود الظلى بل هما متباينتان اذ صورة الاعم مباينة لصورة الاخص لا تحمل عليها وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل ان في جنس العلاقة بين الصور الذهنية غير صحيح اذ علاقة اللزوم والتضاد والعلية ونحو ذلك متحققة

(قوله اذ لا تعاند الخ) أى الظاهر انه لو كان معانداتها بحسب الوجود الظلى لكان من الصور الذهنية ولا تعاند بين الصور الذهنية

(قوله لم الخ) اشارة الى ان اقلية شروط العام ومعانداته تحقق بين صورتيهما وان لم يتحقق العموم والخصوص اذا كانت الاعم جزء الاخص والاخص معلوما بالكنه فانه حينئذ يكون وجود

المراد بالصورتين صورتا الشئيين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء أخذ بالكنه أو بالوجه وليس المقصد الى خصوصيات الصور

(قوله نعم اذا كان الاعم جزء الاخص الخ) وقد يقال العام أكثر افراداً فيكون الاحساس بها أوفر

بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقيق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقيق الاخص فيه من غير عكس كلي (والمشكر له) أي لكون الوجود بديها (فرقتان \* الاولى من يدعي أنه كسبي) محتاج الى معرف (لوجهين الاول أنه اما نفس الماهية) كما هو مذهب الشيخ (فلا يكون بديها كالماهيات) فانه ليس كنه شيء منها بديها انما البديهي بعض وجوها (واما زائد) عليها كما هو مذهب

الاخص في الذهن موقوفا على تحقق الاعم فيه فتكون شروطه شروط الاعم مع شروط زائده باعتماد جزء آخر ولاجل هذا قيدنا الذي في قوله بالنسبة الخ بقولنا كليا

(قوله محتاج الى معرف) فسر بذلك لان الدليل المذكور انما يثبت الاحتياج الى المعرف دون الحصول منه فلا بد من ضم مقدمة أخرى وهي انه قد عرفت بتعريفات فيكون كسبيا ومع ذلك فيه مناقشة لان اللازم من الدليل المذكور عدم بداهته وهو لا يستلزم الاحتياج الى المعرف لجواز كونه ممتنع الحصول (قوله انه اما نفس الماهية) لاختفاء في أن النزاع في الوجود المطلق وانه لا يمكن كونه نفس الماهيات فانه يلزم اتحاد الماهيات وانه ليس مذهب الاشعري اذ ليس عنده وجود مطلق فلا صحة للترديد المذكور والقول بأن الشق الاول لجرد الاستظهار ومدار الاستدلال على الشق الثاني لا يقبله طبع سليم فلا بد لتصحیح من العناية فاما ان يقال ان من يدعي كونه كسبيا يدعي كسبية مطلق الوجود الشامل للوجود المطلق والوجودات الخاصة ويقول ان مطلق الوجود قسمان وجودات خاصة هي نفس الماهيات عند الاشعري ووجود مطلق هو عارض للماهيات عند غيره وكلاهما كسبيان فيكون مطلق الوجود كسبيا فكلمة اما للتقسيم لا للترديد واما أن يقال ان الوجود المطلق له احتمالان عند العزل اما أن يكون نفس الماهية المطلقة كما هو مذهب الشيخ في الوجودات الخاصة واما عارضا للماهية المطلقة كما هو مذهب غيره وعلى الاحتمالين يكون كسبيا وافراد لفظ الماهية هنا وتوصيف لفظ ماهية بمعينة في الجواب يؤيد هذا التوجيه وهو الاظهر عندي لموافقة محل النزاع وان كان ارجاع الشارح الضمير في قوله من عوارضها الى الماهيات بصيغة الجمع مؤيدا للاحتمال الاول

(قوله انما البديهي بعض وجوها) وهو الذي ينقطع اليه سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون

وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بمجزياته أقرب فيكون أعرف وهذا جار في الذاتي والعرضي اذا كانت افرادة محسوسة

(قوله انما البديهي بعض وجوها) فيه بحث أشار اليه الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصورات الوجوه بل عدم امكان تعقل شيء لان الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن أن يدفع هنا بأن مرادهم نفي بداهة كنه شيء من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي لهم في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة

غيره ( فيكون ) الوجود حينئذ ( من عوارضها ) أي من عوارض الماهيات ( فيعقل ) الوجود ( تبعاً لها ) لان العارض لا يستقل بالمعقولة لكن الماهيات ليست بديهية ( فلا يكون ) الوجود ( بديهاً أيضاً ) لان التابع للكسي أولى بأن يكون كسبياً ( والجواب لا نسلم أنه اذا كان عارضاً للماهية عقل تبعاً لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ) ومن يدعى أن تصور الوجود أول الاوائل في التصورات كيف يسلم أن تعقله تبع لتعقل

ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسبياً اذ الماهيات هي الوجودات بل مفهوم سلبي يصدق على الماهية وليس عارضاً حقيقة حتى يكون تعقله بالكنه تبعاً لتعقل معروضه بالكنه فاندفع ما قيل انه لا يمكن أن يكون بعض الوجود بديهاً بالكنه لكونه ماهية من الماهيات وقد فرض كسبية كنهها وانه يناهى ما ذكره في الشق الثاني من أن كسبية المعروض تستلزم كسبية العارض لانه يعقل تبعاً له ( قوله لان العارض لا يستقل بالمعقولة ) لاشتماله على المعروض الذي هو غير مستقل بالمفهومية لكونه اضافة وهذا الحكم ملشأ اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه فان العروض الذي هو اضافة معتبر في مفهوم العارض لا فيما صدق عليه

( قوله ليست بديهية [ أى بالكنه

( قوله بديهاً ) أى بالكنه

( قوله لان التابع الخ ) اذ له احتياجان احتياج لذاته واحتياج بواسطة ما يحتاج اليه وهذا الحكم ملشأ توهم أن ما يحصل عقيب الكسب فهو كسي وليس كذلك فان الكسي ما يحصل بالكسب ( قوله مفهوم العارض ) أي مفهوم ما صدق عليه العارض وكذا في معروضه لان الكلام فيما صدق عليه لا في مفهومهما

( قوله فيعقل تبعاً لها ) ان أراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فممنوع وسنده وجود الواجب تعالى وان أراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فسلم لكن تصور بعض الوجود بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود

( قوله لان التابع للكسي أولى بأن يكون كسبياً ) مردود بما أشير اليه في مباحث النظر من أن العلم بالبيهي قد يكون تابعاً للكسي ومنه علم العالم بأن له هذا العلم الكسي

( قوله اذ قد يتصور مفهوم العارض ) فيه أن العارض اذا كان اضافة أو مستلزماً لها لا يتصور بدون المضاف اليه والظاهر أن الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذي هو معروضه فالأولى أن يجاب بما ذكرنا الآن أو بالجواب الذي ادعى فيه الاستدراك اذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر

غيره (سلمناه لكن يكفي) لتصور العارض (تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية) فيعقل العارض تبعاً لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبياً (وقد يجاب عنه) أي عن هذا الوجه (بأنه يعقل) العارض (تبعاً للماهية المطلقة) الصادقة على الماهيات كلها (وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية) أعني مفهوم لفظ الماهية (من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها) بأن يقال هي أيضاً غير مستقلة بالمعقولة بل تعقل تبعاً للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى أحد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب \* الوجه (الثاني) أن يقال لا شك أنه (لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن) العقلاء (على القضايا البديهية فلو كان) الوجود (ضرورياً لم يعرفوه والجواب أن تعريفه ليس لافادة تصوره) حتى ينافي كونه بديهياً (بل) تعريفه (لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات ولتلفت النفس

(قوله وقد تكون ضرورية) أي بالكنه كالحرارة والبرودة فهو منع لقوله لكن الماهيات ليست بديهية (قوله تبعاً للماهية المطلقة الخ) لانه اعتبر في الاستدلال عروضه لها أو لان عروضه للماهيات المخصوصة يستلزم عروضه للماهية المطلقة اذ لو كان عروضه للماهية مخصوصة لما وجد بدونها في ماهية أخرى (قوله بل تعقل تبعاً الخ) فلا يكون بديهياً لان التابع للكسبي أولى بكونه كسبياً (قوله فيحتاج حينئذ الخ) بأن يقال لا نسلم ان الماهية المطلقة تعقل تبعاً للماهية المخصوصة ولو سلم فيكفي في تصور ماهية معينة ضرورية

(قوله فيلزم الاستدراك الخ) أي استدراك التعرض لكونه عارضاً للماهية المطلقة وانها بديهية (قوله والجواب الخ) حاصله منع الملازمة في قوله فلو كان ضرورياً لم يعرفوه مستنداً بأنه لم لا يجوز أن يكون تعريفاً انظيماً الا انه أورد بصورة الدعوي استظهاراً للمنع وكونه في غاية القوة

(قوله وقد تكون ضرورية) أي بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل أو نقول معناه قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهياً ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي في المتبوعية كما أشرنا اليه فلا يرد منع بداهة شيء من الحقائق

(قوله وفيه نظر لان الماهية الخ) انما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون الوجود الا تابعاً للمخصوصة لان الوجود الذهني يعرض لها ولا يلزم كون الحبيب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني لكن فيه بحث وهو أن الحبيب ان لم يسلم ماداء الخصم من عدم كون الشيء من الماهيات المخصوصة بديهياً بالكنه لم يخرج في الجواب الى القول



اليه بخصوصه) فيكون تعريفا لفظيا ماله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بديهية لكن قد يكون مجهولا من حيث أنه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم أنه مدلوله ومراد به (وقد أجيب) عن الوجه الثاني أيضاً (بأن أحداً لم يشتغل بتعريف الـكون في الاعيان) الذي وقع النزاع فيه (لكن) جماعة (لما تصوروا أنه) أي الوجود ليس هو الـكون في الاعيان بل هو (شيء يوجب الـكون في الاعيان ولم يكن ذلك) الشيء الذي توهموا أنه الوجود (ضرورياً) اشتغلوا بتعريفه) وذلك لا ينافي بداهة الـكون في الاعيان الفرقة (الثانية) من المنكرين لـكون الوجود بديهي (من يدعى أنه لا يتصور) الوجود أصلاً لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور (واحتجوا) على ذلك (بأمسين \* الاول أن تصوره انما يكون بتميزه

(قوله ماله التصديق) أي بأن لفظ الوجود موضوع لذلك المعنى

(قوله انه لا يتصور الوجود) أي بالكنهه على ماهو المتنازع فيه

(قوله ان لا تصوره انما يكون الخ) أي تصوره بالكنهه انما يكون بهذا الطريق بأن يتميز الوجود

عن غيره لان التصور هو الانكشاف والتيميز على ماس وليس الباء للسببية حتى يردان التصور ليس مسببا عن التميز وان الدليل الذي ذكره الشارح لا يفيدها وأما تصوره بالوجه فهو في الحقيقة تميز لذلك الوجه باعتبار اتحاد مع ذي الوجه على ما حقق في موضعه فهو ليس تميزا للوجود فلا يرد ما قيل ان هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تصور الوجود مطلقا والنزاع في التصور بالكنهه وانه اذا امتنع تصوره مطلقا كيف يمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصور

بتبعية الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم يقع هذا القول جواباً لان الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل

(قوله الاول ان تصوره انما يكون بتميزه الخ) فان قلت هذا الدليل يدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً مع أن النزاع في الكنهه فقط لا يقال التميز لازم للتصور بأمر جزئي اضافي بالنسبة الى أمر آخر وأما اذا كان الوجه أعم المفهومات كالامكان العام مثلاً فلا لانا نقول قد سبق أن ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره أصلاً لم يكن سبباً لتصوره قلت عدم العلم مطلقاً يستلزم عدم العلم بالكنهه وهو المطلوب وكون النزاع في الكنهه فقط ممنوع لم يرد أن هذا الدليل لو تم على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور وهذا ويمكن أن يقرر الامر الاول بأن تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالي انه لو صح لزوم أن لا يعقل شيء من الاشياء أصلاً بعين ما ذكر وانه سفسطة وحله أن التصور يستلزم التميز لا انه يتوقف عليه قيل فيلزم لكل تصور تصديق

عن غيره) لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك (ومعنى التميز أنه ليس غيره) ومعنى أنه (ليس غيره) سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو (عدم) مطابق (لا يعقل الا بعد) تعقل (الوجود) المطلق لكونه مضافا اليه (فيلزم الدور) لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر (والجواب أن تصويره بتميزه عن غيره) في نفس الامر (لا بالملم بتميزه) عنه (جتي يجب) في تصويره تعقل السلب (الذي هو المفضى الى الدور) سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود كما عرفت (في بدهة الوجود اذ قد عرفت هناك أن المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به

(قوله ومعنى التميز انه ليس النخ) فيه أن التميز عبارة عن الانكشاف والتجلى عند النفس والحكم المذكور لازم له

(قوله فيتوقف الخ) بناء على توقف تعقل المقيّد على تعقل المطلق

(قوله لتوقف تعقل كل واحد النخ) أى تعقل كنه كل واحد من الوجود والعدم على تعقل كنه الآخر بخلاف ما اذا تصور الوجود بالوجه فانه يتوقف حينئذ تعقل وجه الوجود على تعقل وجهه ويجوز أن يكون الوجهان متغايرين

(قوله وذلك لا يقتضي النخ) لان معنى الصدق الاتحاد في الهوية سواء كانا موجودين أو معدومين أو المحمول معدوما والموضوع موجودا

(قوله بل يقتضي اتصاف الموضوع النخ) وما قبل ان الاتصاف المذكور هو الوجود الرباطي أعنى وجود المحمول للموضوع فان أريد به انا لسميه بالوجود الرباطي فلا مشاحة في ذلك وان أريد به انه وجود للمحمول في الجملة فمنوع اذ الامر العدمي ماشم رائحة الوجود

غير التصديقين الذين بينا لزومهما في تحقق الحد المختار للعلم وهو باطل اتفاقا وقد يجاب بأن الاستزام الاجمالي والمتفق عليه هو عدم استزامة للتفصيلي

(قوله والجواب أن تصويره النخ) وأيضاً توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام ذاتياً للخاص وكان الخاص متصوراً بالكنه وقيل لو سلم ذلك التوقف بناء على حديث المطلق والمقيّد فتوقفه على تصويره بالكنه ممنوع بل يصح أن يعقل السلب الخاص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال حينئذ تصور الوجود المطلق بوجه ما بالكنه يتوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحقق أن التصور بالوجه أيضاً يستدعي التميز ولو عن بعض ماعدا المتصور وان هذا

فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين المدم ولا مستلزما لتعقله أيضاً ثم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه \* الامر ( الثاني المتصور حصول الماهية في النفس فتحصل ماهية الوجود في النفس ) على تقدير كونه متصورا ( وللنفس وجود آخر ) والا امتنع ان نتصور شيئاً ( فيجتمع ) حينئذ في النفس ( المثلان ) أعني وجودها والوجود المتصور ( والجواب ) ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن ( لانسلم الوجود الذهني ولئن سلم فيمكن في تصويره ) أي تصور الوجود ( حصوله للنفس ) فيكون العلم بالوجود حينئذ علماً

( قوله ولا مستلزما لتعقله ) ذكره لنا كيد المغايرة والا فلا دخل له في نفى لزوم الدور ( قوله لمشابهته لمعناها الحقيقي ) باعتبار ترتيب الآثار على ذلك الاتصاف كترتبه على الوجود ( قوله والوجود المتصور ) فانه باعتبار حصوله في الذهن صورة متشخصة قائمة بالنفس لكونه علماً جزئياً فيكون فرداً للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان في النفس وعلى هذا يندفع الجواب المذكور في بعض الكتب بأن الوجود المتصور ماهية كلية حاصلة في النفس ووجودها فرد منه قائم بالنفس ولا مماثلة بين الكلبي وفرده وكذا بين الحاصل في النفس والقائم به ( قوله قول بالوجود الذهني ) بمعنى حصول الاشياء أنفسها في الذهن ( قوله لانسلم الوجود الذهني ) أي بالمعنى المذكور فهو يتضمن منعين أي لانسلم الحصول مطلقاً في الذهن ولو سلم فلا نسلم حصول الماهيات أنفسها فيه بل الحاصل أشباحها ( قوله ولئن سلم ) أي سلم الوجود الذهني بالمعنى المذكور فلا نسلم ذلك فيما نحن فيه لان ذلك انما هو في الامور الخارجة عن النفس وأما في الامور القائمة بالنفس فيمكن في تصورها حصول أنفسها والوجود من جانبها وهذا بناء على ما قلوا من أن العلم بالامور الخارجة عن النفس علم الطباعي والعلم بالنفس والامور القائمة بها علم حضوري يعني فيه حضورها بنفسها عند النفس بمعنى انه لا يحتاج الى حصول صورة منتزعة منها لا بمعنى أن مجرد قيامها بالنفس كاف في العلم حتى يرد انه لو كان كذلك لكان جميع الصفات القائمة بالنفس والامور الذاتية والعارضة لها معلومة لنا والوجدان يكذبه

الدليل يدل على أن الوجود لا يتصور مطلقاً فيلزم الدور أو التسلسل في تصورات الوجود قطعاً فليتأمل ( قوله ونحن لانسلم الوجود الذهني ) ولو سلم فلعل الموجود في الذهن أشباح الاشياء المخالفة لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي ( قوله فيمكن في تصويره حصوله للنفس ) وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض

حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلًا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس أو عارض له فانه على التقديرين حاضر عندنا وذلك (كما نتصور ذاتنا بذاتنا) لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة في ذاتنا (أو نمنع) على تقدير تسليم الوجود الذهني (مماثلة الصورة الكلية) التي هي ماهية الوجود (لوجود الجزئي الثابت للنفس) على ان الممتنع هو أن يقوم المثالان بمحل واحد قيام الاعراض بمعالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك (ثم من قال بأنه) أي الوجود (يعرف)

(قوله على تقدير النسخ) إشارة الى انه معطوف على قوله يكفى في تصويره لا على قوله لانسلم على ماسبق اليه الوهم من اتفاقهما في صيغة المتكلم مع الغير

[قوله مماثلة الصورة النسخ] توصيف الصورة بقوله التي هي ماهية الوجود يشعر بأن المراد بالصورة المعلوم الذي هو موجود نقلي دون العلم الذي هو موجود أصلي فان الصورة تطلق عليهما على ماسيجي في بحث العلم فحينئذ يكون حاصل الجواب منع المماثلة بينهما بناء على عدم المماثلة بين الكلّي وفردّه وبين الحاصل في النفس والقائم به ولا يخفى أن هذا الجواب لا يطابق الاستدلال على ما قررناه وان دعوى التماثل بين الكلّي وفردّه مما لا يجزئ عليه عاقل فالتوجيه أن تحمل الصورة على العلم ويراد بقوله التي هي ماهية للوجود ماهيته بشرط قيامها بالنفس فيرجع الى منع المماثلة بين الصورة العلمية القائم بالنفس وبين وجودها الثابت لها بناء على منع كون الوجود المطلق تمام ماهيتهما حتى يتحقق التماثل بينهما فانه وان كان ذاتياً للصورة فلا نسلم ذاتيته للوجود الثابت لها فان قلت تلك الصورة متشخصة فكيف يصح وصفها بالكلية قلت كليتها باعتبار مطابقتها لكثيرين بمعنى ان كل واحد من افرادها اذا حصل في الذهن يكون الحاصل منه هذا النقش بعينه لا ينافي تشخصها الذهني وتوصيف الصورة بالكلية والوجود بالجزئي للاشعار الى سند منع التماثل بينهما

(قوله على أن الممتنع النسخ) أي ولو سلم المماثلة بينهما فالممتنع أن يكون كل واحد منهما حالاً في محل واحد حلول الاعراض لانه حينئذ يلزم اتحاد المثليين ضرورة اتفاقهما في الماهية والتشخص الحاصل بسبب الحلول في المحل والوجود القائم بالنفس ليس كذلك فانه أمر انتزاعي محض يتصف به الاشياء في الذهن وليس أمراً زائداً على الماهية في الخارج

بمعناها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثليين أصلاً اذ لا تعدد في الوجود فضلاً عن التماثل (قوله للوجود الجزئي) فان قلت الصورة الكلية متعققة في ضمن الوجود الجزئي فالخذور بماله قلت ماهية الوجود متعققة في الوجود الجزئي لا بطريق كونها صورة وظلالاً لشيء بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا مماثلة أصلاً (قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك) يعني لو سلم أن قيام الصورة كذلك فظاهرها ليس قيام

حقيقة لكونه كسبياً عنده ( ذكر فيه عبارات الاولى انه ) أى الموجود هو ( الثابت العين ) والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما ( الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل ) أى مؤثر ومتأثر ( أو ) المنقسم ( الى حادث وقديم ) والمعدوم ما لا يكون كذلك ( الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه ) أى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل أو الى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشيء

( قوله هو الموجود في نفسه الخ ) فعنى الثابت المعين الذى ثبت عينه ونفسه فيشمل الجوهر والعرض ( قوله الثالثة انه ما يعلم الخ ) التعريفان السابقان مختصان بالموجود الخارجى وهذا التعريف يشمل الموجود الذهنى أيضاً

الوجود كذلك لما سيجيئ من أن زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل أن يراد منع قيام الصورة بها كذلك ولهذا لم يلزم زوجية النفس بحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمعناها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال لازيادة الحال في الخارج كما لا يخفى على المتأمل وسيأتي تمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهنى

( قوله الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل ) هذا أولى مما نقله في شرح التجريد من أن الوجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبنى على ما اختاره المتقدمون من تجويز التعريف الناقص بالاختصاص لان المعلول الاخير الذى هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومات وليست بمنفعل على ان في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقاً بعداً كما لا يخفى

( قوله أى يصح أن يعلم ويخبر عنه ) هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهنى والخارجى وحينئذ لا يرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح أن يعلم ويخبر عنه والا لكان موجوداً في الذهن لا معدوماً مطلقاً وأما التعريف الاول فهو للموجود الخارجى

( قوله أو ما به ينقسم الخ ) انما لم يقل أو انقسام الشيء أو محضة أن يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود ثبوت العين لان هذين التعريفين للموجود مأخوذان من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فبدأ اشتقاق المشتق المذكور فيهما لا يكون حينئذ معرفاً لمبدأ اشتقاق الموجود أعنى الوجود كفى تعريفه بالفاعل ألا يرى أن الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل أعنى التأثير بل المعرف للموجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق عنه لم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له حينئذ يكون مبدأ اشتقاقه معرفاً لمبدأ اشتقاق الموجود كالثابت العين

ويخبر عنه (وكله) أى كل ما ذكره هذا القائل (تعريف) للشيء (بالاخفى كما لا يخفى) فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود والوجود ولا يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه العبارات وأيضا الثابت يرادف الوجود والثبوت والوجود فلا يصح تعريفه به تعريفاً حقيقياً والفاعل موجود له أثر في الغير والمنفعل موجود فيه أثر من الغير والقديم موجود لا أول له والحادث ههنا موجود له أول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها أيضاً دورى (المقصد الثاني في أنه) أى الوجود (مشارك) اشتراكاً

(قوله والفاعل النخ) في كون الموجود مأخوذاً في مفهوم الفاعل والمنفعل خفاء لم أنهما لا يكونان الا موجودين

(قوله موجود لا أول له) فإن المعلوم الذى لا أول له يقال له ازلي

(قوله ههنا) انما قال ههنا لانه قد يطلق الحادث بمعنى المتجدد فيشمل المعلوم الذى له أول

(قوله وصحة العلم والاخبار النخ) فان معناها امكان العلم والاخبار والامكان لا يتعلق بشيء لا باعتبار

وجوده في نفسه أو وجوده لغيره فيكون معناه امكان وجودهما

(قوله في أنه أى الوجود النخ) قد جرت عادة القوم بتقديم بحث بداهة تصور الوجود على بحث

اشتراكه مع أن النزاع في بداهته ونظريته فرع اشتراكه كما مر ولعل وجهه أن تصور الشيء مقدم على

التصديق بأحواله فالبحث المتعلق بتصوره أحري بالتقديم فكأنهم بنوا حكم البداهة والنظرية على اشتراكه في بادي الرأي ثم بينوا أن هذا الاشتراك الذى هو في بادي الرأي ثابت في الواقع

(قوله فان الجمهور يعرفون معنى الوجود) قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود

الذي كلامنا فيه

(قوله والفاعل موجود له أثر) قيل ضعفه ظاهر لانا لانسلم ان معنى الفاعل موجود له أثر في الغير

ومعنى المنفعل موجود فيه أثر من الغير غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان الا موجودين

(قوله وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما) فيه بحث لان الامكان في قولك يمكن أن يعلم ويخبر

عنه جهة لقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا الامكان امكان الوجود كما سيصرح

به المصنف في المرسد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع ولئن شئت فتأمل في قولك زيد يصح أن

يتصف بالعمى وبهذا يندفع أيضاً بيان الدور بان الامكان قد أخذ في كل من تعريف الوجود والمعلوم

وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وذلك لان الامكان في تعريف الموجود سلب

ضرورة عدم المعلوماتية والاخبار عن الموصول وفي تعريف المعلوم بمعنى سلب ذلك السلب ولا احتياج

في شيء من التعريفين الى نسبته الى الوجود والعدم بل الى الاتصاف تأمل



مضمونياً أى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات بأسرها ( واليه ذهب الحكماء والمعتزلة )  
غير أبى الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة أيضا الا أنه مشكك عند الحكماء  
متواطىء عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى ( لوجوه الاول ) انه ( لو لم يكن مشتركا  
لامتنع الجزم به ) أى الوجود ( عند التردد في الخصوصيات ) من أنواع الموجودات  
وأشخاصها ( ضرورة انه ) أعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك ( اما نفس الخصوصيات  
أو مختص بها ) ذاتيا كان لها أو عرضيا ( فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها ) اما على الاول

( قوله أى هو معنى واحد الخ ) أشار بذلك الى أن قوله مشترك على الحذف والايبال والاصل  
مشترك فيه والى أن المدعى موجه كلية

( قوله الى كونه مشتركا معنى ) أى في الكل

( قوله انه لو لم يكن مشتركا ) أى أصلا

( قوله لامتنع الجزم به ) أى بقاء الجزم لقوله فيزول اعتقاده

( قوله عند التردد في الخصوصيات ) أى في خصوصية اية خصوصية كانت فالتعريف لاهد الذهن  
والمراد عند التردد في الخصوصيات أو عند اعتقاد خصوصية أخرى الا انه تركه في اللفظ لانه اذا امتنع  
الجزم به عند التردد كان امتناعه عند اعتقاد خصوصية أخرى بطريق الاولى والقرينة على ذلك قوله  
مع زوال اعتقادها فان زوال اعتقاد الخصوصية أعم من أن يكون بالتردد فيها أو باعتقاد خصوصية  
أخرى وبما ذكرنا انطبق أول الكلام وآخره وظهر وجه تعرض الشارح لبيان بطلان التالى على تقدير  
اعتقاد خصوصية أخرى بقوله وكذا اذا اعتقدنا الخ ولك أن تخصص قوله مع زوال اعتقادها بالتردد  
ويؤيده أن الشارح خص بيان زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها بصورة التردد وعلى التوجيه الاول  
يكون التعرض لها لكونها مذكورة في المتن صريحا وأما زوال اعتقاده مع زوال اعتقادها في صورة اعتقاد  
خصوصية أخرى فلازم منه بطريق الاولى وعلى التوجيه الثاني يكون قول الشارح وكذا اذا اعتقدنا  
دليلا برأسه على الاشتراك ويؤيده ذكر النتيجة بعده

( قوله من أنواع الموجودات ) المراد بها ماعدا الاشخاص بقرينة المقابلة

( قوله اما نفس الخصوصيات ) أى نفس خصوصية مامن الخصوصيات والمراد بالخصوصيات الماهية

الخصوصية تعبيراً عن الشيء بوصفه

( قوله فيزول اعتقاده ) أى الاعتقاد بالوجود الذي كان حاصلاً أولاً وهو الاعتقاد المطابق للواقع

وزواله اما بزوال نفس الاعتقاد كما اذا كان الاختصاص معلوماً أو مشكوكاً واما بزوال مطابقته للواقع

( قوله وانما ذهبوا الخ ) هذا مشعر بأنه جعل قوله لوجوه متعلقاً بقوله ذهب والاولى تعلقه بنفس

المدعى المعبر عنه بأنه مشترك وان كان الاول أقرب لفظاً



فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي أعيان تلك الخصوصيات  
واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً (والثاني باطل) لانا  
اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سبباً فاعلياً موجوداً ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب  
واجب أو ممكن وعلى تقدير كونه ممكناً جوهر أو عرض واذا كان جوهر فهو متعيز أو  
غير متعيز وهكذا اذا ترددنا في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها لم يكن ترددنا في  
هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا

كما اذا كان خالي الذهن منه فاندفع البحثان المشهوران أحدهما انا لا نسلم زوال الاعتقاد بالوجود عند  
زوال الاعتقاد بالخصوصية لان ذلك عند العلم بالعلية أو الاختصاص أو الشك فيه ويجوز أن يكون خالي  
الذهن عن الاختصاص وعدمه وثانيهما أن اللازم من الدليل على تقدير تمامه العلم باشتراك الوجود  
لاشترآكه في نفس الامر والمدعي هو الثاني

( قوله عين التردد في الوجودات ) أى في نفس الامر وكذا قوله يستلزم وعلى التقديرين لا يكون  
الاعتقاد بالوجود مطابقا للواقع سواء زال أو لم يزل

( قوله وهكذا ترددنا في جميع أنواع الخ ) أى فرضنا التردد في جميعها فلا يرد أن القوي القاصرة  
لا تقدر على استحضار جميع الخصوصيات والتردد فيها فلا يثبت الاشتراك في الجميع ويجوز أن يكون  
خصوصية لا يمكن التردد فيها أو يكون التردد فيها مستلزما لزوال اعتقاد الوجود ولا شك أن الفرض  
المذكور ممكن اذ الجزم بوجود الممكن لا يقتضى الا الجزم بوجود سببه لامكانه ووجوده ولا مدخل  
في ذلك لخصوصية معينة فبالنظر الى ذلك يمكن التردد في كل خصوصية وانه لو وقع التردد فيها لا يكون  
ذلك ترددا في الوجود لعدم تعلقلنا تلك الخصوصية بكنهها بل باعتبار انها خصوصية ما فخالها كحال سائر  
الخصوصيات في أن التردد فيها ليس ترددا في الوجود

( قوله يستلزم التردد فيما يختص به قطعاً ) سواء كان معلوم الاختصاص أو مشكوكه فالباقي لا يكون  
الا ما علم عدم اختصاصه قطعاً

( قوله وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن الخ ) هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من  
قول المصنف فيزول اعتقاده مع زوال اعتقاده والطريق الاول أعنى قوله لانا اذا جزمنا بوجود ممكن  
الخ هو المفهوم من سياق كلامه أعنى قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات  
ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه ثم ان المسلك الثاني أسلم اذ قد يورد على الاول انه ان  
أراد الجزم بأحدى الوجودات المخالفة لذوات قطعاً فلا يجديه نفعا لان مفهوم أحدها ليس الوجود  
المشترك وان أراد الجزم بأحد خصوصية ذات منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانها متردد فيها لا مجزوم  
بها وان أراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الثاني مثله توهم وروده على الاول لان

اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير أصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده أيضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصية فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالتين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا . الوجه (الثاني انا نقسمه) أي الوجود (الى) وجود (الواجب و) وجود (الممكن و)

(قوله مع قطع النظر الخ) ولو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاحتجنا الى ملاحظة اللفظ بخصوصيته والعلم بوضعه لمعانيه

(قوله وانه لا يختلف الخ) غطى على أن هذا الجزم الى آخره دليل ثان يعني لو كان الاشتراك باعتبار المسمى بالوجود لاختلف باختلاف اللغات اذا اتفق جميع اللغات على وضع مرادفات الوجود لما وضع له لفظ الوجود بمتنع عادة  
(قوله انا نقسمه) أي الوجود ابتداء وبواسطة

الجزم بأحد الوجودات المتخالفة انما يتأتى اذا لوحظ الخصوصية مع الجزم بان العلة موجودة وليس في المسلك الثاني غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك أنه لا يتأتى بمجرد هذا الجزم الاعتقاد باحدى الخصوصية مطلقا من غير تعيين فالحق أن يحمل كلام المصنف على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لا متنع الجزم به عند التردد في الخصوصية امتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصية فيتلأثم سابق كلامه مع لاحقه

(قوله لتغير اعتقاده أيضا) فيه مناقشة وهي ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه في نفس الامر وهذا انما يثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتأمل

(قوله الوجه الثاني الخ) لا يقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الاعيان ولا نسلم انه عين معنى الوجود بله لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم لانا نقول أجيب عنه بأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون كذا في شرح المقاصد ولقائل أن يقول سلمنا أن التقسيم لا يصح الا باعتبار الامر المشترك وانه ليس مورد القسمة مفهوم احدى الوجودات لكن لا نسلم أن قولنا الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولم لا يجوز أن يكون ترديدا كقولنا العين اما جارية أو باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك

وجود (الجوهر و) وجود (العرض) وهكذا تقسمه الى وجودات الانواع وأشخاصها أو تقسم الموجود الى هذه الموجودات بأسرها فان المآل في التقسيمين واحد (ومورد القسمة مشترك بين) جميع (أقسامه) التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص

(قوله وهكذا تقسمه بوسائط الى وجودات الانواع) أى الانواع الاضافية للجوهر والعرض والمراد القسمة الفرضية الاجالية لا التفصيلية حتى يقال ان النفس لا تقدر على ذلك فلا يثبت الاشتراك في الكل ولا شبهة في امكان فرض القسمة اجالا الى جميع وجودات الموجودات اذ لا يحتاج في تلك القسمة الى اعتبار الموجودات من حيث انها موجودات مخصوصة ولا احتياج الى تعقلها مفصلة وما قيل ان هذه قسمة للكون في الاعيان وهو لازم للوجود عند الشيخ فلا يلزم من اشتراكه اشتراك الوجود فليس بشئ اذ لا يعنى بالوجود الا الكون في الاعيان وقد ثبت اشتراكه فلو قيل ان هذا ليس بوجود بل لازم صار النزاع لفظياً وكذا ما قيل ان هذا ترديد ليس بتقسيم عند الشيخ لان التردد لا يكون متحققاً فيه الا أحد الامور المردد فيه وههنا ليس كذلك

(قوله أو تقسم الموجود الخ) يعنى أن ضمير تقسمه اما للوجود فالكلام على حذف المضاف أو الى الموجود باعتبار تقدم ذكره تقديرا

(قوله فان المآل الخ) ضرورة ان قسمة المشتق باعتبار مبدأ الاشتقاق يستلزم قسمته

(قوله ابتداء) قيد بذلك لانه اللازم من القسمة واما اشتراكه بين أقسام القسم فباعتبار قسمة القسم الى أقسامه ثانياً فاللازم من قسمة الوجود الى الواجب والممكن اشتراكه فيهما ثم يلزم من قسمة الممكن الى الجوهر والعرض قسمة الوجود اليهما بواسطة هذه القسمة الثانوية وهكذا فالتقييد المذكور بيان للواقع وليس احترازاً وما نقله عنه قدس سره في حاشية الكتاب من انه احتراز عن التقسيم ثانياً كقولنا الحيوان اما أبيض أو اسود والابيض اما حيوان أو غيره فان تقسيم الابيض تقسيم للحيوان وهو ليس بمشترك بين جميع أقسامه وهذا الاحتراز مبنى على ظاهر ما قاله القوم من أن قسم الشيء قد يكون أعم منه فلعله منتحل الى الشارح وليس منه اما أولاً فلفساده في نفسه فان تقسيم الابيض الى الحيوان وغيره ليس تقسيماً للحيوان أصلاً والالزم تقسيم الشيء الى نفسه وإلى غيره لعم لقسم الابيض الى الانسان وغيره كان كذلك وأما ثانياً فلقوله لان حقيقة التقسيم الخ فانه يقتضى أن يكون المقسم مشتركاً في كل قسمة واما ثالثاً فلان اللازم حينئذ اشتراك الوجود بين الاقسام الاولى فلا يثبت المدعى أعني اشتراكه بين جميع الوجودات

(قوله ينقسم اليها ابتداء) اشارة الى ما اشتهر من جواز كون القسم أعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحجر فلا يلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا تبين أن قول الشارح وهكذا تقسمه الى وجودات الانواع وأشخاصها بما لا بد منه اذ يورد

الى مشترك (لا يقال) قسمة الوجود الى ما ذكرتم (للاشتراك اللفظي كما تقسم العين الى الفؤارة والبصرة) لكونه مشتركا بينهما لفظا (لانا نقول هذه) يعنى قسمة الوجود (قسمة عقلية لا تتوقف على وضع) والعلم به (ولذلك لا تختلف باللغات) المتفاوتة (ويمكن) فيها (الحصر العقلي) الدائر بين الذاتي والاثبات (بخلاف ذلك) الذي ذكرتم من التقسيم الاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الاشتراك بالمعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد انه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك

( قوله قسمة عقلية لا تتوقف الخ ) ان أريد بالعقلية ما يقابل الاستقرار فقله لا يتوقف الخ صفة تقييدية وان أريد بها ما يقابل اللفظية فصفة كاشفة

( قوله فالاشتراك المعنوي الخ ) وخلاصة الجواب تخصيص القسمة بالاستدلال بالقسمة العقلية وتسليم ما قاله المعارض من عدم الاشتراك في القسمة اللفظية

( قوله وقد قيل الخ ) قاله شارح حكمة العين أى في الجواب عن الاعتراض المذكور وحاصله اثبات المقدمة المنوعة بإبطال السند المساوي بأن التقسيم في صورة الاشتراك اللفظي أيضاً يستدعي الاشتراك المعنوي اذ لولا ذلك لكان ترديدا اذ الفرق بين التقسيم والترديد انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد

( قوله ورد الخ ) يعنى أن الاشتراك المعنوي الذي أثبتته المستدل في صورة الاشتراك اللفظي لا يقلع

على تقرير المصنف أن اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولى التي هي وجودات الواجب والجوهر والعرض لابين وجودات أقسام الجوهر وأقسام العرض مع أن المدعى اشتراكه بين الجميع والحق أن قوله ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولى لالان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله أعنى قوله لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك يفيد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لا الابيض مطلقا فلا ينقسم الى الفرس والحجر وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه أيضاً فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيد وقد يتوهم أن الاحتياج الى ضمنية الشارح باق على هذا التوجيه أيضاً لان مقعود المورد انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وأفراد العرض لان قيد القسم قد يكون أعم من المقسم من وجهه كما في مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم أخص مطلقا وأنت خبير بان هذا انما يرد اذا سلم أن المنقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لانفسه كما في تقسيم الابيض الى الانسان والفرس

في الوجود ( وقد ينقض هذان ) الوجهان ( بالماهية والتشخص ) فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب أي نجزم بأن له ماهية وتتردد في خصوصيات الماهيات ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات ( والتحقق انه ان أريد مجرد الاشتراك ) أي ان أريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كانت افراده متماثلة في الحقيقة أولا ( فهما ) أي مفهوما الماهية والتشخص ( أيضا عارضان ) للماهيات الخصوصية والتشخصات الجزئية ( مشتركان ) بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما ( وان أريد التماثل في الوجود ) أي ان أريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة ( فلا يلزم ) هذا المراد من هذين الوجهين ( والنقض بهما ) أي بالماهية والتشخص ( وارد ) عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وأنت خير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول . الوجه ( الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه ) أي في العدم

أصل الاشكال لان المعارض حينئذ يعود ويقول يجوز أن يكون تقسيم الوجود أيضا بهذا التأويل وهذا الاشتراك المعنوي أعني اشتراك مفهوم المسمى بلفظ الوجود لا يثبت ماهو المقصود أعني اشتراك الوجود بمعنى انه معنى واحد يشترك فيه الموجودات بأسرها وهو ظاهر فلا بد من الرجوع الى ما ذكره المصنف ويكون التزام أن التقسيم للاشتراك اللفظي قسمة معنوية مستدركا في الجواب

( قوله لان الماهيات متخالفة الحقائق ) أي ما يصدق عليه الماهية كالالسان والفرس متخالفة في حقائقها فلا تكون الماهية مشتركة

[ قوله ( والتشخصات ) أي ما يصدق عليه التشخص كتشخص زيد وتشخص عمرو متميزة بعضها عن بعض والا لما كانت موجبة لتمييز الاشخاص فلا تكون مشتركة في شيء بل تكون متخالفة بحسب هوياتها أي ماهياتها الشخصية بأن تكون متشخصة بأنفسها لا بتشخص زائد عليها والا لزم التسلسل فتدبر فانه قد توهم القاصرون ان هذه العبارة الجزيلة ركيكة

( قوله بأن المتبادر الخ ) وان كان المتكلمون قائلين بالتماثل أيضا

( قوله هو المعنى الاول ) أي مجرد الاشتراك مع قطع النظر عن التماثل والعروض

( قوله الثالث أن العدم مفهوم واحد ) قد يقال لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اصالا ولا تبعا لم المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة ولم ينتج الى الضمائم باطلان الحصر فان قلت اتحاد مفهوم العدم لا يمنع تحقق الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص

(بالذات) فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز (فكذا مقابله) أعني الوجود معنى واحد (والا بطل الحصر العقلي فيهما) يعني ان قولك الشيء اما موجود أو معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي (ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص) فانك اذا قلت زيد إيمان يكون موجودا بوجود خاص أولا يكون موجودا أصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون

(قوله بالذات) قيد بذلك لان فيه التعدد والامتيان بحسب الاضافة كعدم الشرط وعدم الزيد وعدم عمرو فاقيل لو سلم أن مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اصالة ولا تبعاً لم المقصود به ضرورة ان رفع التعدد متعدد في الجملة ولم ينتج الى انضمام بطلان الحصر اثبات للمقصود بتسليم باطل

(قوله معنى واحد) لا تعدد فيه بالذات وان كان فيه تعدد بحسب الاضافة كوجود الشرط ووجود الشرط

(قوله والابطال الخ) أي ان لم يكن مقابله واحدا بالذات بل متعددا بذاته بطل الحصر العقلي فيهما أي في الوجود والعدم مع قطع النظر عن اضافتهما الى شيء واحد اذ لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فتدبر فانه قد زل فيه اقدام (قوله لجواز أن يكون الخ) فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره أمر محال فكل شيء اما

بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجوداً أولاً لا يكون موجوداً سواء كان السلب معنى واحداً مشتركاً بين افراده أو كان كل سلب جزئياً حقيقياً لا اشتراك له مع سائر السلوب الا بحسب اللفظ قلت مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفي العدميات الخاصة ببناء على انتفاء التمايز بين الاعداد لا مجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراف بتحقيق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لا عدم خاصاً حيلثه وخلاصة الجواب الآتي منع هذا الاتحاد نعم ظاهر قوله فكذا مقابله أعني الوجود يأتي عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور اذ لا ينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموضوعات لافي الانحصار فكأنه قال ليس العدم الامفهوم واحدا فينبغي أن يتحقق للوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر أن مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال لادخله في الاستدلال نعم الانسب بما ذكرنا أن يحذف لفظ بالذات في قوله اذ لا تمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلاً على انتفاء التعدد مطلقا وان كان محدوداً بما أشير اليه في الجواب

(قوله لجواز أن يكون موجوداً بوجود مغاير الخ) فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره محال فكل شيء اما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أولا يكون موجوداً أصلا فلا يبطل الانحصار العقلي



موجوداً بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا أريد انه اما موجود بوجوداً مامن الوجودات واما ليس موجوداً أصلاً لم يبطل الانحصار قلنا حينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ وأوضاعه فلا يكون عقلياً بل استقرائياً تابعا للوضع مختلفاً بحسب اختلافه (والجواب

أن يكون موجوداً بوجوده الخاص واما أن لا يكون موجوداً أصلاً فلا يبطل الحصر العقلي قات بل يبطل لان الحصر العقلي ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار ولا شك أن الجزم هنا بواسطة مقدمة أجنبية هي امتناع كون الشيء موجوداً بوجود غيره كذا أفاده الشارح في حواشي التجريد والمراد بقوله ما لو جرد النظر اليه أي من الامور الاجنبية فلو احتاج الى تدقيق النظر في الاقسام لا يضر كونه عقلياً كما في حصر المفهوم في الواجب والممتنع والممكن وبهذا اندفع التدافع بين كلامه هذا وبين كلامه في حاشية شرح حكمة العين وحاشية المطالع

(قوله فان قيل الخ) يعني انما يبطل الحصر العقلي اذا أريد بقولنا موجود وجود خاص من الوجودات المتعددة اما اذا أريد به ما يطلق عليه الوجود فلا اذ يصير المعنى اما موجود بأحد الوجودات أو ليس بموجود أصلاً ولا شك في انحصاره

(قوله مختلفاً بحسب اختلافه) نقل عنه الا بهرى ان هذا معنى الحصر ان الشيء اما أن يكون موجوداً بأحد المعاني التي وضع لفظ الوجود لها أولاً وذلك مما يتغير بأن يفرض وضع لفظ الوجود لافضل من تلك المعاني أو أكثر منها فيلزم أن يتغير حال الشيء في كونه موجوداً أو معدوماً بمجرد تغير الاوضاع مع بقائه في نفسه على حاله وذلك باطل قطعاً انتهى وبهذا اندفع ما أورد بعض الفضلاء انه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة أحد تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي لانه على تقدير الاشتراك اللفظي ملاحظة أحد تلك المعاني ليس الا باعتبار وضع لفظ الوجود لها فللوضع مدخل في الحكم والحصر دائر معه ويختلف باختلافه

قلنا الحصر العقلي ما يجزم به العقل بمجرد النظر اليه ولا شك انه هنا بمقدمة أجنبية هي امتناع وجود الشيء بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر في قولنا الشيء اما أن يكون موجوداً بوجود خاص أولاً يكون موجوداً أصلاً ولو بواسطة مقدمة أجنبية بشكل بالهيولى فانها قد تكون موجودة بوجود خاص تارة وبوجودين آخري فتأمل جوابه

(قوله قلنا حينئذ كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ) رد عليه بعض الافاضل بانه يجوز أن يكون الحصر بملاحظة إحدى تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي وجوابه أن الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مراداً به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشيء اما أن يكون موجوداً أو معدوماً فلا اشكال أصلاً



انا لانسلم ان العدم) مفهوم (واحد بل هو) متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم (رفع الحقيقة) ولا شك ان الحقائق متعددة (ولكل حقيقة) منها (رفع يقابلها) والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلاشبهة وان كان الوجود الوجود زائدا على الحقائق متعددة بحسب تعددها كان أيضا لكل وجود مخصوص بشيء رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعها حصرًا عقليًا كما ان الترديد بين الوجود

( قوله لانسلم أن العدم مفهوم الخ ) أي ليس لنا مفهوم واحد مسمى بالعدم انما هي مفومات متعددة على حسب تعدد الوجودات ولفظ العدم مشترك بينهما اشتراكًا لفظيًا كالوجود ( قوله متعدد متمايز بحسب اضافته الخ ) والاضافة الى الوجود داخلة في مفهومه فيكون متمايزًا بالذات ( قوله والترديد الخ ) فقولنا زيد اما أن يكون موجودًا أو معدومًا بمنزلة قولنا زيد اما انسان أو ليس بالانسان

( قوله وان كان الوجود الخ ) زاد الشارح هذا لاحتمال مع انه ليس مذهب القائلين بالاشتراك اللفظي ولذا لم يتعرض في المتن استظهارًا للجواب

( قوله ويكون الترديد الخ ) فان رفع ذلك الوجود يشمل أن يكون موجودًا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص وان يكون معدومًا وبهذا ظهر ان لوحدة مفهوم العدم مدخلا في الاستدلال واندفع ما قيل انه اذا كان مفهوم العدم متعددًا كان بطلان الحصر باحتمالين جواز كونه موجودًا بوجود آخر وكونه معدومًا بعدم آخر فالتعرض لوحدة العدم مستدرك لكن يرد عليه أن هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود من قولنا الشيء اما أن يكون موجودًا أو معدومًا فان الغرض منه الحصر في الوجود ورفع الوجود بالكلية لارفع الوجود الخاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى ومن هذا ظهر انه لا بد في الدليل المذكور من التعرض لوحدة العدم أو لكون المراد من العدم معنى لا يجمع الوجود حتى يلزم من كون الوجود مشتركًا لفظًا بطلان الحصر المذكور والاوجه أن يقال لو لم يكن الوجود مشتركًا معنى فالعدم اما أن يكون مفهومًا واحدًا أو متعددًا بحسب تعدد الوجودات واياما كان يبطل الحصر العقلي المقصود من قولنا الشيء اما أن يكون موجودًا أو معدومًا اما على الاول فلجواز الوساطة بأن يكون موجودًا بوجود آخر واما على الثاني فلا لأنه حينئذ يكون حصرًا بين الوجود والعدم بالمعنى الذي يجمع الوجود وذلك ليس بمقصود

( قوله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعها حصرًا عقليًا ) رد عليه بأن الحصر العقلي هو ما لوجد النظر اليه لجزم العقل وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة أجنبية هي أن الشيء لا يكون موجودًا بوجود غيره ولا معدومًا بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودًا بوجوده الخاص بل كان أخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر

المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي \* الوجه ( الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية ) أي كون الوجود مشتركاً معني ( ضرورية ) لاجابة فيها الى دليل بل يكفيها أدنى تنبيه ( اذ نعلم بالضرورة ان بين الوجود والموجود ) كالسواد والبياض الموجودين مثلاً ( من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ) كالبياض والمنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن

( قوله الوجه الرابع قال النخ ) واذا كانت هذه القضية ضرورية كان الاشتراك ثابتاً بطريق الاولي فهذا استدلال بالعلم ببداية القضية على العلم بثبوتها ولا ينافي ذلك كون البداية فرع ثبوتها فاندفع ما يتوهم من أن كون هذه القضية بديهية منافي للاستدلال ببدايتها عليها فالصواب أن يترك قوله الوجه الرابع ويقال وقال بعض الفضلاء ليكون عديلاً لما فهم عن الوجوه السابقة من كون هذه القضية نظرية ( قوله لاجابة فيها الى دليل النخ ) فلا يردانها لو كانت ضرورية لما استدلت عليها القوم لانها تنبئها عليها ( قوله اذ نعلم النخ ) دلائل على الحكم بالبداية فانه قد يكون نظرياً ( قوله ان بين الموجود النخ ) استدلال باشتراك الكون بين أي موجودين فرضنا وعدم اشتراكه بين الموجود والمعدوم على اشتراكه بين جميع الموجودات فلا يتوهم أن الدليل عين المدعى

أو عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما انه ليس موجوداً بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الابعاد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصراً عقلياً وفيه بحث لان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما وأما اذا لم يتصورا حق تصورهما فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شأن جميع الاوليات ثم ان خصوص عدم ليس الا بخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فينبذ لاسلم انه اذا وجد زيد بوجود آخر أو عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجوداً بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه لزم من هذا الحال المفروض أن عدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص ويوجد بوجود خاص غير ما أضيف اليه هذا عدم أو عدم بعدمين خاصين وبالجملة لاشك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات الخاصة ان لكل وجود جزئي سلباً متعلقاً به فخاصل الجواب أن الحصر بين الوجود الجزئي وسلبه الذي يصدق عليه عدم الخاص عقلي وهذا كلام حق لا غبار عليه لا يقال الحصر الذي ادعي عقلية هو الذي أحد طرفيه كون الشيء ليس له وجود البتة فالحصر العقلي فيما يكون أحد طرفيه عدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل لانا نقول فالخصم لا يسلم تحقق الحصر العقلي حينئذ كيف وتحققه عقلي فيما يكون أحد طرفيه ما ذكرته موقوف على ثبوت الوجود المطلق فن لا يسلمه لا يسلمه نعم المتفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم واما ان العدم

الالفاظ وأوضاعها ( وهذا ) الذي ذكرناه ( لا يمنع الا المعاند ) فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المصنف فهو قاطع فيما ادعيته كذا في المباحث المشرقية قال المصنف ( وتعود قضية الماهية والتشخيص ) فان الحال فيهما أيضاً كذلك فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخيص . الوجه ( الخامس قال ) ذلك البعض من الفضلاء ( من زعم انه ) يعنى الوجود ( غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوم واحد ) شاملاً لجميع الموجودات ( يحكم عليه بانه غير مشترك ) بين الموجودات ( للزومه البرهان في كل وجود انه كذلك ) أى غير مشترك ( واذا لم تكن الدعوى ) المتعلقة بامور متعددة واحدة ( عامة ) لها ( لم يمكن اثباتها بدليل ) واحد ( عام ) لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتمدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوي من برهان على حدة والحاصل ان

( قوله فانه غير مقنع له ) اذ له أن ينكر العلم بالامر المشترك بين الموجودين  
( قوله الوجه الخامس قال الخ ) تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركاً معنى لكان الحكم بانه غير مشترك مطابقاً للواقع والتالى باطل لان الحكم بانه غير مشترك يستلزم الاشتراك فلا يكون مطابقاً للواقع  
( قوله يحكم عليه ) أى على ذلك المفهوم الواحد من حيث اتحاده بافراده أعنى الوجودات فلا يرد عليه ان المحكوم عليه هى الافراد لا العنوان فالصواب أن يقال يحكم بملاحظته على تلك الوجودات  
( قوله واذا لم تكن ) الظاهر لانه اذا لم تكن لانه دليل للملازمة المستفادة من الشرطية السابقة الا انه أورده بالمعطف اشارة الى أن هذه المقدمة محققة مقررة لاشبهه فيها مع قطع النظر عن جمعها دليل للملازمة  
( قوله عامة لها ) بأن لا يوجد مفهوم مشترك بينهما يجعل عنواناً للملاحظة

( قوله لان تلك الدعوى حينئذ ) أى حين فرض أن لا يوجد مفهوم شامل لتلك الامور متعددة بحسب تعدد تلك الامور فكانت قضايا متعددة لا بد في الاستدلال عليها من ملاحظة كل واحد من تلك الامور بخصوصه وجعله أصغر واثبات الاوسط له فيحصل صغريات متعددة تتعدد الدلائل بحسب تعددها مثلاً اذا قيل الوجودات نفس الحقائق ولا شئ من الحقائق بمشركة وفرض انه ليس مفهوم واحد يجعل آلة للملاحظة تلك الوجودات لا بد من ملاحظة كل واحد منها بخصوصه ويقال هذه حقيقة وتلك حقيقة فيحصل صغريات متكررة حسب تكثر الوجودات فضم الى تلك الكبرى فلا يكون الدليل واحداً

فيه مفهوم واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعداد ولذا أجيب عنه بنبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات فليتأمل فيه حق التأمل

( قوله وتعود قضية الماهية والتشخيص ) وأيضاً دعوى الضرورة في محل النزاع لانسمع

الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد ان تكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجةه على ان الوجود غير مشترك تتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك (والجواب

( قوله بل يتناول الخ ) لايتوهم من هذا أن من قال بأن الوجود غير مشترك أراد به أن الوجودات الخاصة غير مشتركة لانه لا يقبل النزاع بل أراد أن لاشئ من الوجود بمشترك ويلزم من هذا كون كل وجود خاصا وغير مشترك فتدبر فانه زل فيه أقدام  
( قوله أن يتصور معنى واحدا ) اذ لا بد من تصور الحكم عليه وهذا القدر مشترك بين الموجبة والسالبة  
( قوله صادق ) أى فى زعمه

( قوله فلا بد أن يكون ذلك الخ ) اذ لا بد فى صدق الموجبة من وجود آخر للموضوع به يتحد الموضوع والمحمول فى نفس الامر ويكون مناطا للصدق سواء كان فى الذهن أو فى الخارج فيكون ذلك المعنى ثابتاً فى نفس الامر وبما ذكرنا ظهر أن مجرد تصور المعنى الواحد لا يكفي فى الاستدلال لجواز أن يكون ذلك التصور مجرد فرض العقل واعتباره فلا يلزم ثبوت ذلك المعنى فى نفس الامر بل فى فرض

( قوله لاستحالة أن ينطبق الدليل الواحد الخ ) فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يورد دليل يمكن ايراده فى غير ما أورد فيه أيضاً فيكتفى بذلك الايراد ونظيره ما صرح به الشارح فى أوائل بيان شرح المفتاح من أنه اذا بين حال جزئى بوجه علم جريانه فى جميع الجزئيات على سواء يثبت القاعدة الكلية بلا شبهة ويسمى تصويرا للبرهان الكلى فى مثال جزئى تأنيساً به قلت ما ذكرته من الاكتفاء ببناء على العلم بجريانه فى سائر الجزئيات وانه بعد تصور أمر شامل أيضاً

( قوله وقد حكم على ذلك المعنى ) الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلى أيضاً من الافراد وعمم الحكم على جميعها والا لكانى أن يقال فلا بد من أن يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات هو المسمى بالوجود المشترك ثم المراد بالصدق فى قوله بحكم ايجابي صادق الصدق فى زعم المستدل فليتنامل

انا نأخذها) أى الدعوى (سالبة) لا موجبة معدولة (فتقول لا يوجد معنى مشترك فيه بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضى وجودا مشتركا) بينها بل يكفيها تصور وجود كذلك وهذا (كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين) فانه لا يقتضى شخصا مشتركا بينهما لاستحالة بل يقتضى تصوره (وتحقيقه ان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع) بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب أيضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليه حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها \* الوجه (السادس لولم يكن الوجود) معنى واحدا (مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا) على تقدير كون الوجود معانى متعددة الشئ (اما ان يجب وجوده أولا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر)

العقل وان الجواب بأخذ تلك القضية سالبة تام وان ما قيل ان مدار الاستدلال على انه لا بد في الدعوى من تصور معنى واحد عام ليكن اثباتها بدليل واحد سواء كان الدعوى موجبة أو سالبة فالفرق المذكور غير نافع في الجواب وهم باطل (قوله بل يكفيه تصور وجود كذلك) والتصور يجوز أن يكون بمجرد الفرض والتقدير فلا يستدعي ثبوته في نفس الامر

(قوله بل يقتضى تصوره) أى تصور الشخص المشترك وتقديره وهذا لا ينافي ما قيل ان الجزئى يتمتع تصور اشتراكه لانه بمعنى التجويز لا التقدير على ما قرر في موضعه

(قوله ويمكن أن يجاب النخ) حاصله أن اللازم مما ذكر انه لا بد من ملاحظة معنى واحد عام يكون آلة للملاحظة تلك الوجودات وبهذا القدر لا يلزم اشتراك الوجود بالمعنى المتنازع فيه لجواز أن يكون ذلك المعنى مأخوذا من الاشتراك اللفظي بأن يقال المسمى بالوجود نفس الحقائق والحقائق متخلفة (قوله لم يتميز الواجب عن الممكن) أى بالذات شخص الممكن بوجود التميز عن الممتنع لكونه مسلوفا عنه جميع الوجودات

(قوله فقد يجب له الوجود) سواء كان الوجود نفس الحقيقة أو زائدا عليه فانه يجب ثبوت ماهية الشئ له وما يقتضيه ذاته ولا يجب له ما عداها

(قوله يقتضى تصوره) لا يخلو عن مخالفة لما ذكر في المنطق من أن الجزئى الحقيقى يتمتع فرض اشتراكه فليتأمل

(قوله الوجه السادس الخ) فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجود ما لا يمكن مالا يجب له وجود أصلا فالامتنياز ظاهر بلا اشكال الا أن يرجع الى أن هذه القسمة أيضا عقلية والحصص فيما ذكرته بملاحظة اللفظ وأوضاعه

فيكون الشيء الواحد واجبا ممكنا معا فلا يتميز ان أصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته ( والجواب ) ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون شيء واحد وجودا و ( كون الشيء ) الواحد ( له وجودا وان كان ) الوجود ( نفس الحقيقة ) أو زائدا عليها ( معلوم الانتفاء بالضرورة ) لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين أو ان تكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها ( وامامنا قال ليس ) الوجود ( بمشترك ) معنى

( قوله ان ما ذكرتم الخ ) لان مجرد كونه لا يجب له الوجود بمعنى آخر لا يقتضى كونه ممكنا مالم يعتبر معه جواز ذلك المعنى له وهو مبني على جواز أن يكون شيء واحد وجودا وهذا يمتنع لامتناع تعدد ماهية الشيء ووجود الشيء مرتين فقوله معلوم الانتفاء معناه معلوم امتناعه كما يدل عليه تعليل الشارح فلا حاجة الى اعتبار حذف المضاف أى وجواز كون الشيء الخ أو اعتبار أن الممكن مالا يلزم من فرض وقوعه محال

( قوله وان كان الخ ) لما كان المتبادر من عبارة المتن على ما هو مقتضى ان الوصلية ان الحكم المذكور على تقدير زيادة الوجود أولى منه على تقدير العملية وليس كذلك زاد عليه الشارح قوله أو زائدا عليها ليتحقق أولوية نقيض الشرط ويصير المعنى ان هذا الحكم معلوم الانتفاء بالضرورة وان فرضنا أحد الأمرين من العملية أو الزيادة فكيف اذا تعين العملية كما هو مذهبنا فان معلومية انتفائه حينئذ أولى لان امتناع تعدد الحقيقة أظهر من امتناع كون الشيء موجودا مرتين ( قوله وان كانا زائدين ) بخلاف ما اذا كان أحدهما نفس الحقيقة والآخر زائدا عليه فان امتناعه أظهر لانه يستلزم أن يكون الشيء موجودا بنفسه وأن لا يكون موجودا بنفسه فتدبر فان الناظرين تحيروا في فهم معنى ان الوصلية في الموضعين

( قوله وكون الشيء الواحد له وجودا الخ ) قيل يفهم منه ابطال الفعلية أعني أن يكون للشيء وجودا بالفعل والفعلية أحص من الامكان الذي يكفي في جريان الوجه السادس وانى الاخص لا يستلزم انى الاعم وأجيب أولا بتقدير المضاف أى جواز كون الشيء الواحد أو امكانه وثانياً بان الممكن مالا يلزم من فرض وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان باطل أيضاً

( قوله أو زائدا عليها ) فيه مناقشة لفظية وهى ان ان فى قوله وان كان نفس الحقيقة يفيد ان موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجودين لشيء أولى بالازم لنقيض الشرط أعني كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود في مثله بيان أن الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور فى الكلام اذا استبعد استلزامه للجزاء ويكون نقيضه أولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما فى قولك لو أهنتنى لاثبت عليك حينئذ يرد على عبارة



بل هو مشترك بين الكل اشتراكاً لفظياً (فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة) في الكل (وسيجيء حججهم) وهذا مذهب ثالث نقل عن الكشي وأتباعه وهو أن الوجود مشترك لفظاً بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف إليه **المقصد الثالث** في أن الوجود نفس الماهية أو جزؤها أو زائدها وفيه مذاهب ثلاثة لأنه إذا لم يقل أحد بأن الوجود جزء الماهية فاما أن يكون نفس الماهية في الكل أي الواجب والممكن جميعاً أو زائداً عليها في الكل أو يكون نفس الماهية في الواجب زائداً عليها في الممكن أو بالعكس وهذا الاحتمال الأخير لم يقل به أحد فأنحصرت المذاهب في ثلاثة (أحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري) من المعتزلة (أنه نفس الحقيقة في الكل) أي الواجب والممكنات كافة (لوجوده) ثلاثة (الأول لو كان)

(قوله فإن الوجود الخ) أي ما يطلق عليه الوجود لا الوجود المطلق فيشمل مذهب الأشعري أيضاً ولذا وضع المظهر موضع المضمحل

(قوله نفس الماهية أو جزؤها الخ) كلمة أو ليس للتقسيم ولا للترديد إذ لا مذهب في انقسامه وترديده للعقلاء بل هو لأحد الأمرين على ما هو أصل وضعه فهو قضية حملية محمولها أحد الأمور الثلاثة عند العقل وفي هذه القضية التي محمولها أحد الأمور الثلاثة عند العقل على سبيل منع الخلو مذاهب ثلاثة باعتبار تعيين محمولها

(قوله بأن الوجود جزء الماهية) فسقط كونه جزءاً في الكل وكونه جزءاً في البعض سواء كان عيناً في البعض الآخر أو زائداً

(قوله فاما أن يكون الخ) الأنحصار في هذه الاحتمالات الأربعة بناء على عدم اعتبار التفصيل في الممكن

المصنف أن نفس الشرط هنا أولى باستلزام ذلك الجزاء وهو ظاهر ولئن أغرض عن حديث الأولوية بناء على الاستعمال الشائع في تراكيب المصنفين فلا أقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور بتحقيق الجزاء عليه أيضاً فحينئذ لا معنى لضم الشارح قوله أو زائداً عليها اللهم إلا أن يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والأوضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة أو زائداً عليها ثم إن قوله وإن كانا زائدين عليها مما لا يحتاج إليه لأن قوله وأن تكون موجودة بوجودين ناظر إلى قوله أو زائداً عليها كما أن قوله لا امتناع أن تكون الحقيقة الواحدة الخ ناظر إلى قوله نفس الحقيقة فتأمل

(قوله وهذا لسخافته الخ) وجه السخافة أن الأدلة عامة

(قوله أنه نفس الحقيقة الخ) قيل فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل إذ لا يمكن إفاة الوجود الخارجي لأنه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير أن يكون مراد الشيخ ما سيحقيقه



الوجود (زائدا) على الماهية (كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة) أي اذا  
اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة  
(فكانت معدومة) اذ لا واسطة بينهما (فيلزم) حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامه بها  
(اتصاف المعدوم) الذي هو الماهية (بالوجود وانه تناقض) اذ تكون الماهية حينئذ معدومة  
موجودة معا (والجواب من وجهين) الاول (النقض بسائر الاعراض الزائدة) على  
معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زائدا على الجسم كان الجسم من حيث هو  
غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان  
يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض (و) الثاني (الحل وهو ان الماهية من  
حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي) في الرصد الثاني (وكل منهما) أي من  
الوجود والعدم (أمر) زائد عليها (ينضم اليها) فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا  
معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها  
بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم

(قوله أي اذا اعتبرت الخ) لم يفسر الحثية بعدم اعتبار انضمام الوجود لثلا يصير الحكم عليها  
بكونها غير موجودة لغوا وما قيل من انه اذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يظهر ترتب قوله  
فكانت معدومة عليه لان العدم خارج عنها كالوجود فوهم لان ترتبه عليه بالنظر الى انتفاء الواسطة غاية  
ما في الباب انه يلزم أن تكون معدومة وأن لا تكون معدومة فيكون زيادة الوجود لاستلزامه للنقيضين  
باطلا على ان عدم ظهور ترتبه عليه ممنوع لجواز أن يكون باعتبار كون العدم جزءا له أو نفسه  
(قوله الحل) أي منع مقدمة معينة وهي قوله فكانت أي الماهية من حيث هي معدومة بمنع لزوم  
الواسطة فانا نعني بقولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة انه ليس شيء منهما في مرتبة  
الماهية في الملاحظة العقلية لعدم كونها نفس الماهية أو داخلا فيها ففيه ارتفاع النقيضين في الملاحظة ولا  
استحالة فيه ولا نعني به انها منفكة عنهما حتى يلزم ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم

المصنف ظاهر وأما اذا حمل على ظاهره فيمكن أن يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن  
(قوله مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها) فيه بحث لان قيد الحثية ان فسر بهذا لم يظهر  
قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يظهر  
اتصافها بالعدم على اتصافها بالوجود فالاولى أن يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها  
ويمكن أن يدفع بان التفسير المذكور بناء على ما هو المتبادر من قوله من حيث هي هي وأما قوله فكانت  
معدومة فالزامي وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره

كانت معدومة وإذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة ولا نعني به أن الماهية منفكة عنها معا حتى يلزم الوساطة وتلخيصه أن الوجود ينضم إلى الماهية وحدها لا إلى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا إلى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض إلى محلها \* الوجه (الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده) أي وجود ذلك الشيء (في نفسه ضرورة) فإن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي (فلو كان الوجود صفة)

(قوله لم يمكن أن يحكم عليها الخ) لأنها ليست متمصفة بأحدهما (قوله ينضم إلى الماهية) وهذا الانضمام إنما هو في العقل بمعنى أن العقل إذا لاحظ الماهية من حيث هي ولا حظ ترتب الآثار عليها حكم بأنها موجودة وليس ذلك الانضمام في الخارج حتى يرد أن الماهية من حيث هي في الخارج فكيف ينضم الوجود إليها (قوله بل في زمان كونها الخ) اضرب عن مضمون العبارة وفيه إشارة إلى دفع ما قيل أن انضمام الوجود أن كان في زمان الوجود يلزم تحصيل الحاصل وأن كان في زمان العدم يلزم اجتماع النقيضين وحاصل الدفع اختيار الشق الأول ومنع استحالة تحصيل الحاصل لأنه تحصيل للحاصل بهذا التحصيل وهذا ليس بمحال إنما المحال تحصيل ما هو حاصل قبل هذا التحصيل (قوله الثاني قيام الخ) تقريره أنه لو كان الوجود زائدا على ماهية ما كان قائما بها وإذا كان قائما بها لكان فرعا على وجودها في نفسها وإذا كان فرعا لوجودها في نفسها كان للماهية وجود قبل وجودها ينتج لو كان الوجود زائدا على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والثالي باطل لأنه يلزم كون الشيء وجودا مرتين وتقدم الوجود على نفسه أو التسلسل فكذا المقدم ثبت أن الوجود ليس زائدا في شيء من الماهيات

(قوله فإن ما لا ثبوت له الخ) إذ المعدوم مسلوب عنه كل صفة وقيد بالثبوتية إذ يتصف المعدوم بالصفات العدمية فإنه في الحقيقة سلب الاتصاف بالصفات الثبوتية قيل هذا البيان إنما يدل على الاستلزام دون الفرعية والتوقف فالحق أن ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في طرف الثبوت وجيلئذ

(قوله بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود) الاضرب متعلق بتيك العبارتين معا لا بالثاني فقط وفيه إشارة إلى الجواب عما يعود إليه المستدل ويقول عروضة للماهية إما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل أو حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين

زائدة ( قائمة بالمماهية لزم ان يكون قبل ) قيام ( الوجود ) بها ( لها وجود ) فيلزم كون الشيء موجودا مرتين هذا خلاف ( و ) أيضا ( يلزم تقدم الشيء على نفسه ) ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ( ويعود الكلام في ذلك الوجود ) السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالمماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ( وتتسلسل ) الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ( ومع امتناعه فلا بد ) هناك ( من

لا اشكال في قيام الوجود بالمماهية والانصاف به وعندى ان الانصاف لسبب بين الطرفين فيحتاج الى ثبوتها فيه فيكون الانصاف متوقفاً وفرعاً لثبوت المثبت له فان قيل فيلزم أن يكون فرع ثبوت المثبت أيضاً قلت نعم اذا كان الانصاف حقيقياً كالانصاف بالاعراض كما نص عليه الشيخ حيث قال في الهيات الشفاء ان ما لا يكون موجودا في نفسه استحالة أن يكون موجداً لشيء وأما اذا كان الانصاف انتزاعياً كاتصاف زيد بالعمى فلا يقتضى الا ثبوت المثبت له لانه لا بد من مبدأ الانتزاع في طرف الانصاف حتي ينتزع منه ( قوله فيلزم الخ ) يعنى أن قوله ويلزم تقدم الشيء على نفسه ليس في حيز الجزاء والا لكان الواجب أن يقول وتقدم الشيء على نفسه أو لزوم تقدم الشيء على نفسه بل هو معطوف على مقدر لازم من التالي لزوماً بينا ولذا تركه المصنف فالامور الثلاثة محالات لازمة للتالي مترتبة عليه اما الاول فن القبلية مع قطع النظر عن كون الوجود السابق عين اللاحق أو غيره والثاني علي تقدير العينية والثالث علي تقدير الغيرية وانما أورد الواو بين الثاني والثالث نظرا الى اجتماعها في الترتيب علي كون الوجود السابق قبل اللاحق وان كان لزوم كل واحد منهما علي تقدير مباين لتقدير الآخر وبهذا الاعتبار يصح أن يكون موقفاً لا وكما سيجي في عبارة الشارح

( قوله وتتسلسل الوجودات الخ ) أي يلزم وجود سلسلة في الوجودات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة لكون كل وجود سابق شرطاً لوجود لاحق لانه يلزم أن لا تنتهي سلسلة الوجودات الى غير النهاية حتي يقال انه ليس بمحال انما المحال وجود السلسلة الغير المتناهية بالفعل ( قوله ومع امتناعه فلا بد الخ ) أي مع امتناع التسلسل في نفس الامر لو فرض وجوده ههنا

( قوله ومع امتناعه ) أي مع امتناع التسلسل اللازم المفروض في نفسه لما سيأتى من أدلة ابطاله واستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين يلزم عدمه علي تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما حققه الشارح وهذا كلام مقبول في صناعة المناظرة ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لانسلم علي تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين المماهية وجود آخر نعم يمكن أن يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زائداً الخ بمنع ذلك مستندا بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتنامل

وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً) فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهي عارضة للماهية فتقتضي ان يكون لها وجود قبلها لا متنازع اتصاف المعلوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعاً بل يكون عينها وهو المطلوب (والجواب ان الضرورة) التي ادعيتوها انما هي (في صفة وجودية هي غير الوجود) فان البديهية تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه (واما الوجود فالضرورة) فيه على عكس ذلك لانها (تقضى بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم) من لزوم كون الشيء موجوداً صريحتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها العامة فلا يصح قطعاً

فالمطلوب وهو كون الوجود نفس الماهية ثابت لان جميع الوجودات المتسلسلة الغير المتناهية بحيث لا يشذ منها وجود مجموع مقابر لكل واحد من الوجودات بالذات اوجوب مغايرة الكل مع الجزء فالكل من حيث الكل ليس نفس الماهية ولا جزءاً منها فهو خارج عنها قائم بها كقيام كل واحد منها فيكون قيامه فرعاً لوجود الماهية في نفسها لما مر ولا يكون ذلك الوجود زائداً على الماهية والا لم يكن جميع ما فرضناه جميعاً فيكون نفسها وهو المطلوب فتدبر فانه تقرير منقح يتضح به المرام ولا يرد عليه الشكوك التي عرضت للتناظرين في هذا المقام تركنا التصريح بها تجافياً عن طول الكلام

(قوله لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهي أي لا تنتهي بالفعل لما عرفت فلا يرد ما في شرح المقاصد اننا لا نسلم انه على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراء وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر

(قوله بسبب ما يعارضها) أي بسبب ما يعارض مثبها من الضرورة والدليل اذ التعارض من خواص الادلة وانما قيد بذلك لان التخصيص بسبب المعارض تخصيص للحكم مع جريان الدليل فيما خص عن الحكم الكلي وهو يدل على بطلان دليل ذلك الحكم وانتقاضه كما فيما نحن فيه ولذا جعل الدليل المعارض سبباً للتخصيص فقال لما ذكرتم بخلاف التخصيص بسبب عدم جريان الدليل فانه جار في الاحكام العقلية كقولهم نقيض المتساويين متساويان خص منه الامور الشاملة لعدم جريان الدليل فيه لا بسبب وجود

(قوله ولقائل أن يقول الخ) قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية أيضاً لم يكن من قبيل

التخصيص المذكور

بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية أى موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازها عن

المعارض وقس على هذا

( قوله الضرورة الخ ) لما لم يخص المستدل القيام بكونه في الخارج بل أطلقه وقيد الصفة بالثبوتية أجاب الشارح بأنه ان أراد بالثبوتية الموجودة في الخارج فسلم ان قيامها يقتضي وجود الموصوف في الخارج لكن الوجود ليس كذلك وان أراد به ما ليس السلب في مفهومه فلا سلم ان قيامها مطلقا يقتضي وجود الموصوف فيه بل اذا كان القيام خارجياً وقيام الوجود بالماهية ليس كذلك بل في العقل فلا يلزم أن يكون للماهية قبل وجودها في الخارج وجود فيه حتى يلزم المحالات وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان الضرورية حاكمة بأن قيام الصفة بالموصوف فرع وجود الموصوف سواء كانت الصفة موجودة أو معدومة نحو زيد أعمى فالنخصيص بالموجودة لا وجه له لان ذلك انما هو على تقدير كون القيام في الخارج ومقصود الشارح أن القيام مطلقا انما يقتضي وجود الموصوف في الخارج اذا كانت الصفة موجودة في الخارج ( قوله وليس الوجود الخ ) اذ ليس في الخارج ماهية ووجود يقوم بها كالسواد والجسم

( قوله بل امتياز الخ ) يعنى انه اذا حصل الهوية الخارجية حللها العقل الى ماهية ووجود بالنظر الى ترتيب الآثار عليها ويصفها به فاتصافها به اتصاف ذهني انتزاعي وهو لا يقتضي الا كون الماهية في الخارج بحيث ينتزع العقل الوجود منها فلا يرد انه لو كان الاتصاف به في العقل يلزم احتياج الموجودات الخارجية في كونها موجودة الى العقل وذلك بين البطلان فان الاشياء موجودة في الخارج مع قطع النظر عن وجود ذهن وعقل ويلزم احتياج الواجب في وجوده الى وجود الذهن لان ذلك انما يلزم اذا كان الاتصاف به في الذهن حقيقياً لا انتزاعياً وكذا لا يرد انه يلزم التسلسل في الوجودات الذهنية لان الاتصاف به في الذهن يكون فرع الوجود الماهية في الذهن ونقل الكلام الى الوجود الثاني والثالث والرابع وهكذا لان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية التي تنقطع باعتبار العقل فتدبر فانه دقيق قد اطلال الفضلاء فيه الكلام وما فازوا بالمرام وكذا لا يرد ما أورده بعض الفضلاء من أن في القول بامتيازهما في العقل اعترافاً بمذهب الشيخ فكيف يكون جواباً لاستدلاله لان مذهبه انه ليس ما يصدق عليه الوجود أمراً وراء الحقيقة فالوجود في الخارج والعقل نفس الحقيقة والتغاير بينهما باعتبار المفهوم وهذا الجيب يقول أن ما يصدق عليه الوجود أمر مغاير للماهية في الذهن وليس مغايراً لها في الخارج نعم لو حمل مذهب الشيخ على ان مراده نفي الزيادة في الخارج كما يدل عليه أدلته على ما يحققه المصنف كان في الجواب المذكور اعترافاً لمذهبه

( قوله بل الصواب أن يقال الخ ) فان قلت على هذا بطل الفرق الذي ذكره بين السالبة والموجبة بان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة للدلالة على أن المحمول في الموجبة اذا لم يكن موجوداً خارجياً لا يقتضي وجود الموضوع قلت المنفي ههنا في المآل هو القيام الخارجي للمقتضى لتقدم الوجود

معروضه انما هو في العقل وحده ثم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلاً في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجاً في ذلك الحكم الضرورى هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائداً على الماهية لانه عينها لجواز ان يكون جزءاً منها وان لم يذهب اليه أحده الوجه (الثالث لو كان) الوجود (زائداً) على الماهية

(قوله واعترض النخ) والقول بأن الجزئية منتف بالاتفاق فلو لم يكن نفس الحقيقة كان زائداً عليها على ما في شرح المقاصد يخرج الدليل عن كونه تحقيقياً وأما ما قيل ان اللازم من الدليل الثاني أن يكون وجود ما نفس الماهية لا كل وجود فليس بشئ لان مراد الشيخ بقوله أن وجود كل شئ نفس حقيقته ان الوجود الذى هو مظهر الاحكام ومصدر الآثار نفس الحقيقة وقد ثبت ذلك

(قوله لو كان الوجود النخ) تقريره انه لو لم يكن الوجود نفس الماهية لكان زائداً عليها أو جزءاً منها وكلما كان أحدهما كان له وجود آخر أي موجوداً بوجود مغاير لنفسه زائد عليه أو جزء منه اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فيتضمن حكيم أحدهما كونه موجوداً وذلك لامتناع اتصافه بنقيضه وثانيهما كون وجوده مغاير لنفسه اما زائداً عليه أو جزءاً منه وذلك لان المفروض ان الوجود زائد على الماهية أو جزء منها في الموجودات والوجود من جملتها ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على عدم كونه زائداً أو جزءاً في الكل فلا يثبت به المدعى أعني العملية في الكل وهذا الاعتراض غير الجواب الذي يأتي لانه على تقدير تسليم تمامية الدليل والجواب المذكور منع لكون الوجود موجوداً أو كونه وجوده مغايراً له

الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقاً فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر أن مراده أن الصواب في جواب دليل الشيخ أن يقال كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب الشيخ وهو أن الوجود ليس زائداً في الخارج بل في العقل اذ لو كان زائداً في الخارج لزم الحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جواباً عنه وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من أن النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه الظاهر أن النزاع في كونه زائداً في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح أفضل المحققين في تجريد حيث قال فزيادته في النصور

(قوله لا بمعنى انه موجود في الخارج) فيه أن الوجود وان لم يكن موجوداً في الخارج الا أن له ثبوتاً للموجودات في نفس الامر ولا شك أن ثبوت شئ لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الامر فتأمل

(قوله وقد اعترض بان هذين الوجهين النخ) وأيضاً لزم من الوجه الثاني أن يكون وجود واحد عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المعلق ابطال مذهب الختم أعني مدعى الزيادة قد حصل وأنت خير بان سياق كلام المصنف هنا يدل على أن مقصوده اثبات العملية وهو مدار



أو جزءاً منها (لكن له وجود) آخر لا متناع اتصافه بالعدم الذي هو تقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود (وتتسلسل) الوجودات الى ما لا يتناهى (والجواب المنع) أى لا نسلم الملازمة (اذ قد يكون) الوجود (من المقولات الثانية) فلا يكون موجوداً بل معدوماً ولا استحالة في اتصاف الشيء بتقيضه اشتقاقاً انما المستحيل اتصافه به موافاة كما مر (وان سلم) ان للوجود وجوداً على ذلك التقدير (فقد يكون وجود الوجود نفسه) لازائداً عليه ولا جزءاً منه (وكذلك) نقول (قدم القدم) نفسه (وحدوث الحدوث) نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج (و) كذلك (امثاله) أى أمثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتى ذكرها (فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه) أى على ذلك الغير (لكن ثبوته لنفسه ليس

(قوله والجواب الخ) تقريره لانسلم انه لو كان الوجود زائداً أو جزءاً كان موجوداً لجواز أن يكون زائداً ومعدوماً وما توهم من انه لا يمكن تجويز كونه معدوماً على تقدير الجزئية لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم أن لا تكون الماهية موجودة فليس بشئ لان المستدل ادعى لزوم كونه موجوداً على كل واحد من التقديرين أعنى الزيادة والجزئية كما عرفت فلما منع يكفيه أن يقول لانسلم انه اذا كان أحدهما كان موجوداً لجواز أن يكون زائداً ومعدوماً ولا يجب عليه أن يبين عدم اللزوم بكل واحد منهما (قوله ولا استحالة الخ) لمكان منع المقدمة المدللة غير متجه أشار الى أن منعها راجع الى منع دليلها (قوله وان سلم الخ) أى لو سلم كونه موجوداً على تقدير الزيادة والجزئية فلا نسلم كونه موجوداً بوجود آخر لان ذلك الحكم انما هو فيما سوى الوجود وأما الوجود فيجوز أن يكون بنفسه لا بمعنى اتحاد وجود الوجود بالوجود فان اتحاد الصفة بالموصوف بين البطلان بل بمعنى ان الثمرة التي ترتبت على سائر الموجودات لقيام الوجود بها تترتب على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به فان الموجود عندنا ما يظهر منه الاحكام وتترتب عليه الآثار لا ما يتصف بالوجود كما هو وضع اللغة والا لكان النزاع في كونه نفس الماهية أو زائداً لغوا من الكلام

(قوله فان كل الخ) تعليل لقوله فقد يكون وجود الوجود نفسه يعنى هذا التجويز مبنى على مقدمة كلية صادقة قيل هذه الكلية تقتضى أن يكون السواد اسود بنفسه مع أن البدئية تكذبه لان السواد سواد لا اسود وليس بشئ لانه ان أراد به انه ليس متصفاً بالسواد فسلم لكن لا يضرنا وان أراد به انه لا يترتب عليه آثار السواد فمتنوع

(قوله فقد يكون وجود الوجود نفسه) وأما ما توهم من انه قد يكون وجود الوجود عديمياً فان افراد طبيعة واحدة لا يازم كون كلها وجودية كما سيأتى فلا يازم التسلسل فلا وجه له هنا لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى



أمرًا زائداً) على نفسه فنقول مثلاً كل مفهوم مغاير للقدم فإنه لا يكون قديماً إلا بالانضمام  
أمر آخر إليه أعني مفهوم القدم وأما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا  
بأمر زائد عليه ينضم إليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زائد عليه وأما الوجود فهو  
موجود بنفسه لا بأمر زائد عليه إلا ترى أن كل ما يغاير الضوء إنما يكون مضيئاً بواسطة  
قيام الضوء به وأما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به ( وثانيها مذهب الحكماء أنه

( قوله إنما يكون مضيئاً ) أي مترتباً عليه آثار الضوء

( قوله فهو مضيء بذاته ) أي يترتب على ذاته آثار الضوء

( قوله وإن زاد في الممكن ) جملة حالية بالواو في شرح التسهيل الشرطية تقع حالاً نحو افعل هذا إن  
جاء زيد فقيل يلزم الواو وقيل لا يلزم وهو قول ابن جني وفي شرح الكشف أن كلمة أن هذه لا تكون  
لقصد التعليق والاستقبال بل لثبوت الحكم البتة ولذا قيل أنه للتأكيد واليه يشير كلام الشارح حيث  
جعل كلا الأمرين مدعى الحكماء وليس هذا أن الوصلية المقصود منه استمرار الجزاء على تقدير  
الشرط وعدمه

( قوله وأما الوجود فهو موجود بنفسه ) فإن قيل فيكون كل وجود واجباً إذ لا معنى له سوى  
ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فإن معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل  
ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل للشيء ما من ذاته كما في الواجب أو من غيره كما في الممكن لم  
يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الإنسان فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به  
عقلاً قال الاستاذ المحقق قولهم الوجود موجود بنفسه كما أن الضوء مضيء بنفسه ليس بشيء إذن البديهي  
أنه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فإن الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في  
نفسه لا مضيء وهذا كما أن السواد سواد في نفسه لا أسود والحركة حركة في نفسها لا متحركة ولم يصح  
أن يقول كل شيء سوى السواد فهو أسود بالسواد والأسود أسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى  
الموصوف والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة

( قوله مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب ) سيأتي أن نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص  
لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولاً ثانياً عدم الواجب تعالى عن ذلك علواً كبيراً قال  
الاستاذ المحقق يرد عليه أن مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به وزادوا لتوضيحه وجوهاً فلا  
يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بدهاه أنه لا يصدق على شيء قائم بنفسه  
أن يحمل عليه مواطاة إذ هو التحقق والكون وهذا يقتضي البتة أن يكون قائماً بشيء ولا يعقل قيامه  
بنفسه فكيف يقال إن ذات الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل هو قيوم مقيم لغيره وقد أشرت  
في المقصد الأول من هذا المرصد إلى أن قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وإن مرادهم به

نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن ) اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في المذهب الثالث وأما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله ( اذ لو قام وجوده بماهيته ) أي لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة أصلا ولو قام وجوده بماهيته ( لكان وجوده وصفا ) محتاجا اليها ) أي الى ماهيته ( وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن ) فيكون وجوده ممكنا ( فله علة وهي ) أي تلك العلة ( ليست غير الماهية ) الواجبية ( والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره ) فلا يكون الواجب واجبا ( فهي ) أي تلك العلة ( الماهية ) الواجبية ( والعلة متقدمة ) تقدما ذاتيا ( على الملول بالوجود فتتقدم الماهية ) الواجبية ( على الوجود ) أي على وجودها ( بالوجود ) وانه محال لما مر من الوجوه ) في الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات ويلزم أيضا ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان تتقدمها بوجودها لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه

( قوله والا لم تكن الخ ) أي أن لا يقوم الوجود بماهيته تعالى لم تكن ماهية الواجب موجودة أصلا لانه حينئذ اما أن يقوم بغيره ولا شك انه يتمتع اتصاف الشيء بصفة تقوم بغيره واما أن يكون قائما بنفسه ويكون لماهيته نسبة اليه على ما ذهب اليه الاوائل في موجودية الممكنات فيكون هو الواجب دون ما فرضناه واجبا ومع ذلك يثبت المطلوب

( قوله وهي انه يلزم الخ ) أي يلزم أن يكون الواجب موجودا قبل أن يكون موجودا وهذا المحال غير مذکور فيما سبق في بيان قوله لما مر بهذه الوجودات الاربعة على سبيل التغليب وانما لم يذكره فيما سبق تقليلا للمعذف في الكلام

( قوله فان قلت الخ ) منشأ الاعتراض انه فهم من قوله فيكون وجوده ممكنا كونه ممكن الوجود في نفسه لانه الشائع المتبادر الى الفهم وحاصل الجواب أن المراد كونه ممكن الوجود لذاته تعالى بالنظر الى الوجود وان كان واجبا بالنظر الى ذاته تعالى

ماذا فلا يرد ما ذكره الاستاذ الا على ظاهر كلامه فليترك  
( قوله ليس المراد انه الخ ) فعنى امكانه هو امكان ثبوته لموصوفه بمعنى انه لا يكفي ذاته في ثبوته لموصوفه

بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية أو غيرها (وأجيب عنه بأن العلة) لاشك انها (متقدمة) على المعلول (وأما) ان تقدمها عليه يجب أن يكون (بالوجود فمنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول (فديكون بغير الوجود ك: تقدم

( قوله فاتصاف الماهية الخ ) ليس المراد ان الاعتراف في كونه اتصافاً أو في وجوده في نفسه أو في وجوده لغيره لا بد له من علة فان جميع هذه الاحتمالات بينة البطلان كما لا يخفى بل المراد ان الاتصاف باعتبار كونه رابطة بين الماهية والوجود يحتاج الى علة لانه عبارة عن حصول الوجود للماهية فهو وجود رابطي للوجود وليس ذلك واجبا ولا متممياً بل ممكننا فيحتاج الى علة هذا ما قالوا في تنقيح هذا المقام وفيه بحث لانه انما يتم اذا كان القائل بزيادته في الواجب قائلاً بزيادته في الخارج وان الاتصاف به حقيقي وأما اذا كان قائلاً بزيادته في الذهن بحسب نفس الامر بمعنى انه في حد ذاته بحيث اذا حصل في الذهن انتزع منه الوجود أمراً زائداً على حقيقته فاللازم ليس الا احتياجه الى علة في هذا الانتزاع ولا محذور في ذلك فانه محتاج فيه الى الذهن أيضاً وليس هذا اعترافاً بعينية الوجود في الواجب لان القائل بالعينية يقول باتحاد الوجود والماهية في نفس الامر وعدم تباينهما بالحقيقة فتدبر فانه دقيق

( قوله وأجيب عنه بأن الخ ) منع لقوله والعلة الخ أي كل علة متقدمة بالوجود أي لاسلم كليتهما سواء أريد بالعلة العلة الفاعلية أو مطلق العلة مستنداً بالعلة القابلة واجزاء الماهية

( قوله فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة ) قال الاستاذ المحقق اتصاف ماهيته تعالى بالوجود قديم أي لا أول له وسيجيء أن التأثير في القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشيء ومقتضيه لا يجب أن يكون مقدماً عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع أن تقتضي ماهية معينة فتكون منحصرة في فرد ولاشك أن تلك الماهية ليست متقدمة على تعيينها بالوجود بل بالذات فقط وأنت خبير بان كون الحدوث علة الاحتياج انما هو في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف ولو لم تستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب نعم فيه شائبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لا يخفى وقد يقال اتصاف الشيء بامر اذا كان ممكننا لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفاً به واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التي شأنها ترجيح أحد المتساويين على الآخر نعم لو ثبت وجود وجوده الخاص لاحتاج الى علة موجدة له وقد لانسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لا بد لنفسه من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجباً بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف بما يتصور أن يستغنى عما عداه بالكلية حق يكون واجباً بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الا جائزاً حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيره ويلزم أحد المحذورين

(قوله وأما أن تقدمها عليه يجب أن يكون بالوجود فمنوع) قيل عليه اذا جوز أن تؤثر ماهيته

الماهية الممكنة) على وجودها (فإنها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم) على مقبولة لانه علة قابلية له (وليس ذلك) التقدم (بالوجود لما ذكرتم بمينه) من لزوم كون وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه أو التسلسل وإذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم الفاعل كذلك (وأیضا فالاجزاء) علل (مقومة للماهية والمقوم) للشيء (متقدم) عليه (ضرورة) لكونه علة له (وليس ذلك) التقدم الثابت للاجزاء (بالوجود) لانا نجزم بذلك) التقدم للاجزاء (وان قطعنا النظر عن الوجود) أي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي بلا اعتبار وجود أو عدم معها جزمنا بتقدم أجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما أمكن ذلك الجزم أصلا (لا يقال هو) أي تقدم المقوم على الماهية (تقدمه) عليها (بالوجود) أيضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما في الواقع بل (على تقدير) حصول (الوجود) لهما فانا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل (لان نقول فهذه الحيثية) أي

( قوله واذا كان الخ ) تحرير لكون العلة القابلية سندا للمنع وفيه اشارة الى أن المراد بقوله فله علة هي العلة الفاعلية لانها التي يستدعيها الممكن لا مكانه  
( قوله عالم ) زاده الشارح لان التقريب لا يتم بدون اعتبار العلية اذ مقصود المانع ان العلة لا يجب تقدمه بالوجود فلا بد من القول بكونها عللا والمراد ان كونها عللا مقومة مقرر بينهم متفق عليه  
( قوله فانا اذا لاحظنا الماهية ) أي المركبة  
( قوله جزمنا بتقدم اجزائها الخ ) أي بكونها محتاجة الى الاجزاء في حصول ذاتها  
( قوله فلو كان تقدمها بحسب الوجود ) كما في العلة الفاعلية والقابلية والغائية والشروط وارتفاع المانع فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هي لا نتصور شيئا منها فضلا عن الجزم بالتقدم  
[ قوله فهذه الحيثية هي التقدم ) لان ما ل الحيثية كون الجزء سابقا على الكل متى وجدا

تعالى قبل الوجود في وجود نفسها جاز أن تؤثر قبل وجودها في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر وأجيب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة أن الشيء مالم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه

( قوله قابلة للوجود عندكم ) فيه بحث لانه ان أريد انها قابلة للوجود في العقل فلا نسلم انها ليست بمقدمة بالوجود العقلي ضرورة أن الماهية تتحقق في العقل أولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان أريد انها قابلة له في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كذا في المحاكات فتأمل

كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه ( هي التقدم ) الثابت للجزء بالقياس الى الماهية ( وانها تلحقه ) أى هذه الحيثية تلحق المقوم ( لا باعتبار الوجود ) لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نتعقله الا باعتبار الوجود ( وهو ) أى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه ( كاف ) لنا ( فى ) سند ( المنع ) اذ قد ثبت حينئذ ان علة من المال قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال فى العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه أراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة لماهيته فتكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشئ لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتي تحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وأيضا قوله

( قوله لانها ثابتة الخ ) فيه بحث لانه ان أراد انها ثابتة له قبل أن يوجد فى الخارج وفي الذهن فباطل لان المعدوم المطلق لا يثبت له شئ وان أراد قبل أن يوجد فى الخارج فسلم لان التقديم صفة اعتبارية تنصف بها الاشياء فى الذهن لكن لا يجدي فيها هو المطلوب أعنى تقدمه لبحسب الوجود مطلقا فالحق أن يقال بدله وان كانت ثابتة له فى الوجود وان يفرق بين اللحق باعتبار الوجود أى بشرطه وبين اللحق فى الوجود بأى يكون الوجود ظرفا له فان فى الاول مدخلا فى الوجود دون الثاني ولك أن تقول مراد الشارح بقوله قبل أن يوجد قبل أن يعتبر معه الوجود فيؤول الى ما قلنا الا أن قوله حال عدمه آب عنه

( قوله لا نتعقله الا باعتبار الوجود ) لكونه عبارة عن سبقه الجزء متى وجدا وهذا كالامكان ثابت للماهية قبل الوجود وان كان لا يعقل الا بالقياس الى الوجود

( قوله حال عدمه ) قد عرفت ما فيه

( قوله كاف فى المنع ) أى لا حاجة لنا الى اثبات عدم كونه متعقلا بالقياس الى الوجود

( قوله وما يقال ) أى فى توجيه الجواب

( قوله ان هذه الحيثية ثابتة الخ ) فعنى قوله هي التقدم هي المتقدمة على وجود الجزء

( قوله ومعلولة لماهيته ) لان كل عارض محتاج الى معروضه

( قوله وهذا القدر يكفينا الخ ) ولا يحتاج الى اثبات تقدم الجزء من حيث هو على الماهية

[ قوله الى علة خارجية ] أى موجودة فى الخارج

[ قوله وكلامنا فيها ] أى فى العلة الموجودة فى الخارج لان المستدل قال كل ماهو علة لوجود الشئ فى

فى الخارج يجب أن تكون متقدمة بالوجود والمعتزض منع أن تكون متقدمة بالوجود

( قوله وكلامنا فيها ) أى فى العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا خارجيا الا

فهذه الحثية هي التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى (أجاب الحكماء بأن المفيد للوجود وهو الدلة الفاعلية) (لا بد وان يلاحظ العقل له وجوداً أولاً) حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الایجاد متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد في

[ قوله لا يناسب هذا التوجيه ] لان إيراد ضمير الفصل وتعريف المسند يدل على أن مراده ان الحثية المذكورة عين التقدم لانها متقدمة وما قيل في بيانه ان الحثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم فليس بشئ اما أولاً فلان هذا الموجه لم يجعلها نفس التقدم بل موصوفة به كما يدل عليه قوله نابتة للجزء حال عدمه فيؤول التقدم بالمتقدم واما ثانياً فلأنه لو تم لدل على عدم الصحة وأما ثالثاً فلأن كونه عين التقدم بالنسبة الى وجود الجزء لا ينافي كون نفس التأخر بالنسبة الى الجزء وكذا ما قبل لان المقصود يتم بدون ذلك الا ترى ان الحثية المذكورة لو كانت غير التقدم يحصل ما هو المطلوب على التوجيه الثاني لان مداره على ان الجزء علة لتلك الحثية تقدماً كانت أو غيره وان كانت في نفس الامر تقدماً فالتعرض لكونها تقدماً مستدرك ليس بشئ اما أولاً فلأنه جعل معنى قوله فهذه الحثية هي التقدم انها متقدمة على وجود الجزء وعارضة له حال عدم ولا شك في كونه موقوفاً عليه لكون ماهية الجزء متقدمة على الحثية المذكورة وأما ثانياً فلأن الاستدراك لا يعبر عنه بعدم المناسبة [ قوله أجاب الحكماء النخ ] خلاصة الجواب ان المراد بقولنا العلة مقدمة الخ العلة الفاعلية وتقدم العلة الفاعلية على معلولها بالوجود معلوم بالضرورة لا يقبل المنع لان العقل يحكم بالبدهة ان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود بل الحيوانات العجم تجزم بذلك ولهذا اذا سمعت صوتاً تنفر منه بناء على ان وجوده يقتضي سبباً موجوداً فلعل ذلك يضرنا

أن انصاف الماهية به في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجوداً في الخارج يحتاج الى الجامل الخارجي قطعاً بخلاف الانصاف بالحثية المذكورة فظاهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما في انه ليس موجوداً خارجياً وانما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحثية الى العلة الخارجية على نفي وجودها في الخارج مع انها تحتاج الى بيان أن الانصاف بها أيضاً لا يحتاج الى تلك العلة لان القائل جعل نفس الحثية معلولة للجزء وهو اللازم لكونها من عوارض الجزء كما لا يخفى فتأمل

( قوله لا يناسب هذا التوجيه ) لان الحثية على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المصنف فهذه الحثية هي التقدم كيف وكونها نفس التأخر أقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى

( قوله أجاب الحكماء النخ ) قد سبق الإشارة الى ما قيل عليه من انا لا نعلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للإفادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها



نفسه لم يتصور منه إيجاد قطعا سواء كان إيجاد غيره أو إيجاد نفسه وحينئذ لا يجوز ان تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته (والمستفيد للوجود) وهو العلة القابلية (لابد وان يلحظ) العقل (له الخلو عن الوجود) حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه) فان تقويمه الماهية ودخوله في لوازمها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود (فالمنع) الذي أوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود (من دفع) لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة (والفرق بين صورة النزاع) التي هي العلة الفاعلية (و) بين (ما جعلتموه مستندا للمنع) وهو العلة القابلية والمقومة (بين) قد انكشف عنه غطاؤه (فلا يستلزم جوازه جوازه) أى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه أصلا (ونالها انه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن) جميعا (فهنا بحثان \* لاول انه زائد)

(قوله أو إيجاد نفسه) هذه المقدمة ممنوعة عند المتكلمين لاجتماع جهة الفاعلية والقابلية حينئذ فيجوز أن تكون مقدمة بذاتها لا بالوجود ولا يلزم منه انسداد باب اثبات الصانع كما لا يخفى والصواب عندي انه لا إيجاد هنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود والمقتضى لا يلزم أن يكون موجدا ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها بناء على ما تقرر من أن جعلها واحدا كيف والإيجاد الخارجي لا بد له من موجد وموجد في الخارج وليس في الخارج هنا الا الماهية المتصفة بالوجود واعتبار التمدد فيها باعتبار انها من حيث هي موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود موجد انما هو في الذهن

بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره لان بديهية العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير ومن هنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى

(قوله بلا اعتبار وجود وعدم) أى بلا اعتبار وجود بخصوصه وعدم بخصوصه فيصح قوله والا لامتناع النح فان قلت يجوز أن يقوم باعتبار واحد من الامرين الوجود والعدم فلا ينافي الجزم المذكور التردد في أحدهما قلت ذكر العدم استطرادى لان التقويم انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالمنع



على الماهية (في الممكن لوجوده) أربعة (الاول ان الماهية) الممكنة (من حيث هي هي تقبل  
العدم والا) أي وان لم تقبل العدم (ارتفع) عنها (الامكان) واتصفت بالوجوب الذاتي (و)  
لاشبهة في ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة (مع الوجود تأباه) والا جاز ان تكون  
موجودة معدومة معا (ولو كان) الوجود (نفس الماهية) الممكنة (أو جزءها لم تكن  
كذلك بل كانت تأتي العدم من حيث هي هي) أيضا أما على تقدير كون الوجود نفسها  
فلان الوجود يأتي قبول نقيضه وأما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية حينئذ تكون  
من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر (وأجيب) عن هذا الوجه

(قوله ان الماهية من حيث الخ) قيل هاتان المقدمتان أعنى الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة  
مع الوجود لا تقبل العدم اذا انضمامنا ينتج من الشكل الثاني أن الماهية من حيث هي ليست ماهية موجودة  
وهو المطلوب فلا حاجة الى باقي المقدمات وليس بشئ لانه لا يلزم منه أن الماهية ليست نفس الوجود  
فان كل شئ مغاير له اذا أخذ مع نفسه سواء أخذ قيده له أو جزءا منه ضرورة مغايرة المطلق للمقيّد  
والجزء للشكل

(قوله تأباه) أي الماهية من حيث هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في القبول وعدمه  
(قوله لم تكن كذلك) أي لم تكن الماهية من حيث هي مخالفة للمأخوذة مع الوجود بل كانت من  
حيث هي تأتي العدم أيضا أي كما أن المأخوذة مع الوجود تأتي عنه فصح الاضراب وظهر معنى كلمة  
أيضا بلا تكلف وليس قوله كذلك اشارة الى قوله تقبل العدم حتي لا يصح الاضراب لان معنى لم تقبل  
العدم ومعنى تأتي العدم واحد ولا يصح قوله أيضا لان مغناه حينئذ انها لم تقبل العدم كما انها لا تقبل  
شيئا آخر وحاصل الاستدلال قياس استثنائي صورته انه لو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم تكن  
الماهية من حيث هي هي مخالفة للماهية المأخوذة مع الوجود في قبول العدم وعدم قبوله بل كانت متحدة  
معا في عدم القبول والثاني باطل اما الملازمة فلما ذكره الشارح واما بطلان الثاني فلما ذكره المصنف  
من أن الماهية من حيث هي تقبل العدم والماهية المأخوذة لا تقبله فافهم فانه قدزل فيه أقدام  
(قوله فلان الوجود يأتي الخ) كيف لا والماهية المعروضة له لا تقبله فكيف يقبل نفسه  
(قوله مأخوذ مع الوجود) من حيث انه موجود

(قوله لما مر) من لزوم جواز كونها موجودة ومعدومة معا  
(قوله وأجيب الخ) حاصله انه ان أريد بالقبول مغناه الحقيقي أعنى الاتصاف الذي يقتضي مجامعة  
القابل والمقبول فلا نسلم بطلان الثاني بمنع أن الماهية من حيث هي تقبله لانه فرع القول بثبوت المعدوم  
ولا ثبوت له عندنا وان أريد به الطريان سواء اجتمع معه أولا فلا نسلم الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان  
(قوله بل كانت تأتي العدم من حيث هي هي أيضا) أي مثل الماهية الواجبية أو مثل المأخوذ مع الوجود

(بأنك ان أردت بقبول العدم أنها) أى الماهية الممكنة (تثبت) فى الخارج (خالية عن الوجود) متصفة بالعدم (فمنوع) لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها عندنا بل هي نفي صرف (وان أردت) بقبولها العدم (ارتفاعها) بالكلية (فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود) أو كان الوجود جزءها (لما قبلته) أى لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم وذلك (لان الوجود نفسه يرتفع) بالكلية (لانه اذا ارتفع الماهية) الممكنة (فقد ارتفع وجودها قطعا) اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها . الوجه (الثانى انا نعلم الماهية) الممكنة (كالمثلث) مثلا (مع الشك فى وجودها) فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به (لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجى دون) الوجود (الذهنى فانه) أى الوجود ذهنى (نفس التعقل) والتصور فاذا تمقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بعد تمقلها فى وجودها ذهنى فاللازم مما ذكرتم أن الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها (والكلام فى الوجود المطلق) وانه زائد على الماهية سواء كان وجوداً خارجياً أو ذهنياً فالدليل قاصر عن المدعى (لانا نقول) على تقدير

نفس الماهية أو جزءها كانت الماهية من حيث هي تأبى العدم كالموجودة لان الوجود فى نفسه لا يأتى طريقان العدم بان يرتفع بالكلية فكيف تأبى غنه الماهية بواسطة اتحاد الوجود بها أو جزئيتها لها وانما قلنا أن الوجود يرتفع بالكلية لان الماهية الممكنة الموجودة اذا ارتفعت بطريقتين العدم سواء ارتفع نفسها أولا يرتفع الوجود بالكلية كما ذكره الشارح

(قوله لما سيصرح به) من امتناع الشك فى ثبوت الشئ لنفسه وثبوت جزئيته له بعد تمقله بالكنه (قوله نفس التعقل والتصور) بمعنى حصول صورة الشئ لا بمعنى الصورة الحاصلة فان التعقل حينئذ موجود لا وجود

(قوله على تقدير تسليم النح) أى لا نسلم ان للوجود فردا سوى الوجود الخارجى فالدليل غير قاصر ولو سلم ذلك فلا تصور أيضاً

(قوله فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود لما قبلته) خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول ههنا القبول الحقيقى الذى يقتضى اجتماع القابل مع المقبول بل المجازى (قوله فانه نفس التعقل والتصور) المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشئ فى العقل ولو مسامحة لما صرح المحققون بأنه الصورة الحاصلة فلا يرد أن التصور والتعقل موجود ذهنى لا وجود ذهنى

تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ (تحقق الوجود الذهني) حال كون الماهية معقولة متصورة (لا يمنع الشك فيه) لان حصول الشيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور الشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه (ولذلك اختلف فيه) أي في الوجود الذهني (ومن أثبتته أثبتته ببرهان) لا يكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما أنكره عاقل ولما احتيج الى برهان (وايضا فلما هي الخارجية) أي المتحققة في الخارج اذا لم

(قوله الشك فيه) أي في الوجود الذهني أي في انه وجود ذهني

(قوله لان حصول الشيء الخ) بمعنى ان عدم الشك في أن حصول الماهية في الذهن وجود ذهني لها موقوف على تصور ذلك الحصول وعلى الحكم بثبوت الحصول في الذهن لذلك الحصول أي الحكم بان ذلك الحصول حصول ذهني وتحقق الحصول المذكور لا يستلزمها

(قوله فان الشعور بالشيء) الذي هو عبارة عن الحصول في الذهن غير الشعور بذلك الشعور وهو ظاهر وغير مستلزم له على وجه لا يشك في انه شعور لانه ليس بين الثبوت لافراده وانما قيد بذلك لان الكلام فيه ولان الشعور بالشيء يستلزم الشعور بعد الالتفات على ما قالوا من أن العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات

(قوله في الوجود الذهني) أي في أن الاشياء وجودا ذهنياً

(قوله ولو كان تحقق الخ) أي تحقق ماهو وجود ذهني في نفس الامر مانعا من الشك في كونه وجوداً ذهنياً لما أنكره عاقل ولما احتيج الى البرهان عليه اذ لا شك في تعقل الاشياء وهو وجود ذهني فتدبر فقد زل فيه أقدام بسبب ارجاع ضمير له في قوله بثبوته له الى الشيء مع انه في قول المصنف لا يمنع الشك فيه راجع الى الوجود الذهني وكذا في قول الشارح على وجه لا يشك فيه راجع الى الشعور (قوله اذا لم تكن معقولة لحد) أي اذا فرض كونها غير معقولة لحد وذلك ممكن اذ هو وصف

(قوله على وجه لا يشك فيه) المراد في الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله على وجه لا يشك فيه

لاقتضاء سياق الكلام للإشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة

(قوله وأيضاً فلما هي الخ) تغيير للدليل بعد التسليم

(قوله اذا لم تكن معقولة لحد الخ) قيل عليه البرهان على الوجود الذهني دل على ثبوت وجود

مغاير لوجودات عينية وأما انه في أنفسنا فلا لجواز أن يكون في المبادئ العالية ويكون التفات نفوسنا اليها هناك كافياً في الحكم عليها وحينئذ يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم خلوها عن الوجود الذهني مجرد فرض المحال لكونها معقولة للمبادئ العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعاً وأقول يمكن أن يكون علم المبادئ العالية بالاشياء علماً حضورياً واليه يميل كلام المصنف في آخر المقصد السادس من

تكن معقولة لأحد ( خالية عن الوجود الذهني فيغيرها ) فلا يكون نفسها ولا جزءها أيضاً فهذا يتم الجزء الآخر من المدعي ولا يمكن أن يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زائداً عليها أيضاً اذ يتوجه عليه ان لا نسلم حصول الماهية في

عارض لها بالقياس الى الغير وليس لازماً لذاتها فاذا فرض كذلك كانت خالية عن الوجود الذهني ولا حاجة الى هذا القيد لان المقصود ان الماهية المتحققة في الخارج من حيث انها في الخارج خالية عن الوجود الذهني فلا يكون نفسها ولا جزءها والا لما خلت عنه في الخارج مع ان هذا القيد مما يناقش فيه بأنه خلاف الواقع لكونها معقولة للمبادي العالية وتخصيص أحد بما سواها لا ينفع لانه لا يثبت الخلو عن الوجود الذهني مطلقاً لكونه شاملاً لما في القوى العالية والقاصرة ولو أريد فرض كونها غير معقولة لأحد يرد عليه انه فرض محال فيجوز أن يستلزم المحال

( قوله ولا يمكن أن يقال الخ ) دفع لما يترأى من كفاية هذا الدليل في تغاير الوجودين  
( قوله لا نسلم حصول الماهية ) أى الماهية الموجودة في الذهن انما الحاصل بعض وجودها وهو ليس من الموجودات الخارجية فلا يرد ان ذلك الوجه ماهية موجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجى

مقاصد العلم واذا كان علمها بها علماً حضورياً لا تكون معلوماتها موجودات ذهنية لان معنى العلم الحضوري أن يكون نفس المعلوم حاضراً عند العالم غير غائب عنه ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلى ويؤيده انهم جملوا علم الله تعالى بجميع المفومات موجودة أو معدومة علماً حضورياً فلو استلزم الوجود الذهني لازم أن يكون جميع الاشياء ثابتاً في ذات البارئ تعالى ثبوتاً ذهنياً فيلزم الكثرة في ذاته تعالى وأكثر الفلاسفة لا يقولون به وهو مقتضى أصولهم وان قال به أبو علي في اشاراته ولو سلم ان علمها حصولي البتة فذلك المبادي لا تعلم الجزئيات المتشكلة المحتاجة في الادراك الى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى أصولهم فاذا لم يتعلمها أيضاً خلا عن الوجود الذهني قطعاً فان قلت هذا انما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلاً والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هذا وارد في خارجي أيضاً كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة الخارجى وان ورد على دليل كل منهما انه لا يثبت الايجاب الكلى الذي هو المدعى اللهم الا أن يقال العقول العشرة وان لم تكن مدركة للجزئيات المادية الا أن النفس الكلى المتعلقة بالفلك التاسع مثلاً يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك أيضاً جميع الجزئيات بانطباعها في آلائها التى هى النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقى ههنا بحث آخر وهو أن من يقول أن الوجود عين الماهية يقول ان الوجود الخارجى عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى لان يقال في رده الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني أو الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجى وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الماهية الموجودة في الذهن نفس الماهية الخارجية فتأمل

( قوله اذ يتوجه عليه ان لا نسلم الخ ) أى لا نسلم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق

الذهن (وقد قال بعض الفضلاء) يعني الفاضل الارموي (حاصل الدليل) الذي هو الوجه الثاني (انا نعلمه) أي الممكن كالمثلث مثلاً (تصوراً) فان هذا معني كون الماهية الممكنة معقولة (ولا نعلمه) أي وجود الممكن (تصديقاً) لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصوراً ولا نعلم وجودها تصديقاً (فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الاستدلال) ليس بما توهمه هذا الفاضل بل (بأننا نشك في ثبوته) أي ثبوت الوجود (للماهية) المعقولة (ولا شيء من الماهية وجزئها مما يشك في ثبوته للماهية) لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا أنه انما لا يجوز الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نسلم أن شيئاً من الماهيات معقول كذلك وأيضاً المثال الجزئي لا يصحح قاعدة كلية فيجوز أن يكون بعض ما لم نتعلمها من الماهيات بحيث لو تعلمت بخصوصها لم يشك في وجودها فماذا كرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى أن كل وجود نفس الماهية لا لا يثبت أن كل وجود زائد عليها \* الوجه (الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها) فائدة معنوية أصلاً بل كان يعد هدراً (وكان قولنا

(قوله حاصل الدليل الخ) منشأ هذا الاعتراض توهم ان قوله انا نعقل المثلث مع الشك في وجوده تمام الدليل كأنه قيل المثلث معقول والوجود مشكوك فيه وحاصل الجواب انه صغرى الدليل والكبرى مطلوبة (قوله اذ الوسط غير مكرر) حتى لو أبدل قوله مع الشك في وجوده بقولنا مع الذهول عن وجوده تم الدليل واندفع المناقشة

(قوله المثال الجزئي الخ) هذا اذا كان المقصود الاثبات وأما اذا كان التنبيه على تلك القاعدة البدئية فلا يرد (قوله لو كان الوجود الخ) لانه حمل الشيء على نفسه وان حمل اشتقاقاً لانه حينئذ تكون الماهية موجودة بنفسها لا بقيام الوجود بها فعنى انها موجودة انها وجود (قوله فائدة معنوية) وان أفاد فائدة لفظية نحو قولنا الليث أسد (قوله بل كان الخ) ان لم يعتبر اختلاف اللفظين

اذ الحاصل صور الماهيات لأنفسها وفيه تأمل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني حينئذ لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر

(قوله لا يثبت ان كل وجود زائد عليها) والنسك بعدم القائل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لا اليقين مع أن المسئلة من المطالب التي يطالب فيها اليقين (قوله لما أفاد حمله عليها) فيه بحث لجواز أن تكون افادته باعتبار أن معنى السواد موجود حينئذ

السواد موجود) مع كونه مفيداً فائدة معنوية معتدأ بها (كقولنا السواد سواد والموجود موجود) وهو مما لا يمتد به والظاهر أن يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قليل ولو كان الوجود جزءاً لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون أو ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه \* الوجه (الرابع أنه لو لم يكن) الوجود (زائداً) على الماهية (لكان اما نفسها

(قوله كقولنا السواد سواد) بناء على ان معنى الموجود والوجود واحد والسواد عين الوجود فحمل الموجود حمل السواد هذا ان اعتبر الاتحاد في جانب المحمول وان اعتبر في جانب الموضوع كان كقولنا الموجود موجود

(قوله وهو مما لا يعتد به) ان اعتبر التغاير بين الموضوع والمحمول بالاعتبار كما في هذا زيد وان لم يعتبر لا يصح الحمل

(قوله والظاهر أن يقال النخ) لانه حينئذ لا يحتاج الى اعتبار اتحاد الوجود والموجود في المعنى مع ان حمل الشيء على نفسه غير مفيد اشتقاقاً كما انه غير مفيد مواطاة ان اعتبر التغاير وكلاهما غير صحيح أن لم يعتبر (قوله كقولنا السواد لون أو ذو لون) التقدير ان باعتبار كونه جزءاً محمولا أو غير محمول

(قوله بخلاف حمل الوجود عليه) فانه مفيد وان تصور السواد بالكنه وفيه انه انما يتم اذا تصور السواد بالكنه وهو ممنوع ومن هذا ظهر عدم تمام الاستدلال على تقدير كونه نفس الماهية أيضاً بأنه انما يلزم عدم افادة الحمل اذا تصور الماهية والوجود بالكنه اما اذا تصور كلاهما أو احدهما بالوجه العارض فلا واختلاف العنوان له مدخل في الافادة وعدمها فان قولنا الانسان حيوان مفيد اذا تصور الموضوع من حيث الضاحك غير مفيد اذا تصور من حيث انه حيوان

(قوله الوجه الرابع) هذا الوجه يدل على زيادة الوجود المطلق بخلاف الوجوه السابقة فانها دالة على زيادة المطلق والخاص

انه ليس بمرتفع على ماسر أن معنى عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية وأما القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبحث للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقاً معركة للآراء فقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين في البديهييات اندفاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبلياً عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة اذ لا فائدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتباري لا يكتفى في كل نسبة كما في كون شيء فوق شيء وأمثاله والنسبة بين الشيء ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلاً عن الافادة (قوله الرابع النخ) لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص



أو جزءها والاول باطل لانه ) أي الوجود ( مشترك ) لما مر ( دونها ) أي دون الماهية لان حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تعدد بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكبرة لا يلتفت اليها ( وكذا الثاني ) باطل ( اذ لو كان ) الوجود ( جزءاً ) للماهيات ( لكان أعم الذاتيات ) المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها أعم منه ( فكان جنساً لها ) ان كان محمولاً عليها والا كان جزءاً مشتركاً مثل الجنس ( وتمايز أنواعه ) المندرجة تحته ( بفصول ) أو بأجزاء مختصة مثل الفصول ( هي أيضاً موجودة ) لكونها مقومة وأجزاء للماهيات الموجودة ( فيكون ) الوجود ( جنساً لها ) أي لتلك الفصول أيضاً اذ الفرض أنه جنس للموجودات ( فلها ) أي فللفصول ( فصول ) أخرى ( كذلك ) أي موجودة أيضاً ( ويلزم التسلسل ) وترتب أجزاء الماهية

( قوله وما يقال النح ) قائله أهل المكافحة من الصوفية والحكماء وهو ان كل الموجودات ذات واحدة وهي الوجود البعث المتشخص بالاطلاق عما سواه حتى عن الاطلاق أيضاً ومقابله العدم الصرف لا يميز فيه ولا وصف له فالتميز مختص بالوجود وهو متعدد بحسب تعدد الاوصاف الاعتبارية للنفس الامرية الوجوبية والامكانية وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعي وحسي لا يمكن اجراؤه عليه باعتبار آخر والذات البعث منزوعة عنها كلها والاحكام كما تختلف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار اذا كان مطابقاً لنفس الامر هذا هو الكلام الجملي وتفصيله يقتضى بسطاً لا يليق بهذا الموضع

( قوله يعدونه مكبرة ) ويقولون ان اختلاف الماهيات بالذات معلوم بالضرورة

( قوله لكان أعم الذاتيات المشتركة ) أي ذاتياً فوق جميع الذاتيات المشتركة بين الحقائق الموجودة ( قوله اذ لا ذاتي لها أعم منه ) لان جميع الموجودات الممكنة منحصرة في المقولات العشر وذاتياتها أخص من الوجود فعلي تقدير جزئته يكون فوق جميع الذاتيات فقوله اذ لا ذاتي لها أعم منه كناية عن كون كل ذاتي لها أخص منه على ما هو المتبادر في العرف ويجوز أن يكون بمعناه الحقيقي وحينئذ يحتاج الى ضم مقدمة معلومة في محله وهو لا ذاتيات للماهية في مرتبة واحدة ( قوله أنواعه ) أو ما في حكم الانواع

( قوله وكذا الثاني اذ لو كان النح ) فان قلت هل يجوز الاستدلال على ابطاله بان يقال أيضاً الوجود معقول ثان وجزءه الموجودات موجود البتة قلت قيل لا لان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات وللماهية الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها العقل من الامور الموجودة أعني الاشخاص على ما هو الحقيقي وفيه نظر

( قوله فلها فصول أخرى ) لم يقل أو أجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقاً



الواحدة الى غير النهاية (وأنه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط) لان البسيط مبدءاً المركب فلو انتفى المركب قطعاً (والكثرة ولو) كانت (غير متناهية لا بد فيها من الواحد) لانه مبدءاً الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة أيضاً فقد وجب أن يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لانهاية له فصل هو بسيط وواحد فتقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية (وأيضاً فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءاً للعرض أو عرض فلا يكون جزءاً للجوهر) فقد بطل كونه جزءاً للموجودات بدليل ثان (والجواب) عن الوجه الرابع أن يختار كون الوجود جزءاً وبجواب عن الدليل الاول بأن يقال يجوز أنه قد يكون جنساً للانواع أي أنواع الموجودات (عرضاً عاماً للفصول كالجوهر) فانه جنس للانواع المندرجة تحته

(قوله لان البسيط الخ) قال المحقق الدواني لما منع أن يمنع كون البسيط الحقيقي مبدءاً للمركب مطلقاً الى أن يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو أن المركب لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاءها الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه وكذا الكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لامن الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد آخر وهكذا مثلاً الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد مشتمل على آحاد اخر لا يكون انساناً ويجوز أن يكون كل واحد من تلك الاجزاء أيضاً مشتملاً على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية انتهى وفيه ان جميع تلك التركيبات ومراتب الكثرة اذا أخذت بحيث لا يشذ منها واحد لا بد فيها من بسيط وواحد ولا يكون ذلك البسيط والواحد حقيقةً والا لم يكن ما فرضناه جميعاً نعم يرد عليه ان الانتهاء الى البسيط والواحد واجب فيما اذا كان تلك الاجزاء مامنه التركيب اما اذا كانت اشتراعية فلا بله الواجب حينئذ وجود مبدءاً الانزعاع

(قوله فالوجود اما جوهر الخ) هذا في الاجزاء المحمولة مسلم لانه يستلزم حمل الجوهر على العرض أو العرض على الجوهر مواطاة وأما في غير المحمولة فيعجز أن يكون العرض جزء الجوهر كالمهيئة السريرية للسريـر

(قوله بأن يقال الخ) أي يمنع قوله فلا يكون الوجود جلساً للفصول

(قوله لا بد له من الانتهاء الى البسيط) فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال أن الفرض جنسية الوجود للموجودات قلت المراد أن هذا الفرض يستلزم عدمه وانه أشد استعالة (قوله فلا يكون جزءاً للجوهر) قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركباً من جوهر وعرض كما في السريـر على أن اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى انه زائد في الكل

عرض عام فهو لها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو أن كل وجود زائد وتقيضه سلب جزئي فجاز أن يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويحاجب عن الدليل الثاني بأن يقال (قوله) الموجود (اما جوهر أو عرض فلنا لا جوهر ولا عرض فانهما) أي الجوهر والعرض (من أقسام الموجود) والوجود ليس من أقسام الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا

(عبد الحكيم)

(قوله بل كل جنس) أي في الماهيات الحقيقية

(قوله عرض عام له) كيلا يتكرر الذاتي في الماهيات الحقيقية

(قوله وانما جاز ذلك) أي كونه عرضا عاما للفصول وحاصله ان منع كونه جنسا للفصول راجع الي منع مقدمة دليله أعني قوله اذ المفروض انه جنس للموجودات وذلك لان مدعى من قال بالزيادة موجبة كلية أي كل وجود مشترك كان أو خاصا زائد على الماهية الا أن بعض أدلته يدل على تمام المدعى كالدليلين الاولين وبعضها يدل على زيادة الوجود المشترك كالدليل الثالث والرابع وتقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية أي ليس كل وجود زائدا ففيها نحن فيه يكون المدعى زيادة الوجود المطلق في جميع الماهيات الممكنة فجاز أن يكون صدق تقيضه أعني سلب زيادته في جميع الماهيات بأن يكون داخلا في البعض دون البعض فلا نسلم ان المفروض انه جنس للموجودات بل المفروض انه جنس لبعض الماهيات لانه اللازم من عدم زيادته في الجميع فان قيل اذا كان المدعى زيادته في جميع الماهيات كان معني قوله لو لم يكن زائدا في الجميع لكان نفسها أو جزءا منها نفس بعضها أو جزء بعضها فينبذ يمكن منع الملازمة الاولى أعني لزوم اتحاد الماهيات لجواز أن يكون نفس ماهية واحدة فلا يلزم اتحاد ماهيتين فضلا عن اتحاد الماهيات وكذا على تقدير الجزئية يمكن منع قوله لكان أعم الذاتيات لجواز أن يكون ذاتيا مختصا بماهية واحدة فلم لم يمنع هاتين الملازمتين ومنع الملازمة الاخيرة أعني قوله فيكان جنسا للفصول قلت لما كان القول بأن الوجود المشترك نفس بعض الماهيات أو ذاتي مختص ببعض الماهيات مكابرة أعرض عن منع تينك الملازمتين بخلاف الملازمة الثالثة تأمل فانه من المداحض التي زل فيها الاقدام

(قوله ليس من أقسام الموجود) بل هو معدوم ولا يلزم من اعتبار المعروض في شيء اعتبار العارض والا لا تمتنع التركيب مطلقا لان كل جزء من المركب متصف بتقيضه فلا يلزم من جزئيته للجوهر والعرض أن لا يكونا موجودين فلا يرد ما قيل انه اذا لم يكن من أقسام الموجود لم يكن جزءا للجوهر والعرض لان جزء الموجود موجود فثبت المطلوب وهو عدم الجزئية وكذا ما قيل اذا لم يكن جوهر او عرضا لم يكن جزءا منهما لان جزء الجوهر جوهر وجزء العرض عرض

(قوله لاستحالة أن يكون الشيء النح) أي لاستحالة أن يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك

تحت المتنصف بذلك الشيء قال المتنصف ( والتحقيق أن هذه الوجوه ) التي استدلت بها على كون الوجود زائداً على ماهية الممكن ( انما تفيد تغاير المفهومين ) أى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلاً (دون) تغاير ( الذاتين ) أى ذات الوجود وذات السواد مثلاً ( والنزاع انما وقع فيه ) أى في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين ( فان عاقلاً لا يقول مفهوم السواد

الشيء بعينه من غير اعتبار تغاير بينهما اتصافاً حقيقياً لانه يستلزم اتصاف الشيء بنفسه وهو محال لعدم التغاير بين الشيء ونفسه فلا يرد ان العدم مندرج تحت المعدوم لان اتصاف المعدوم بالعدم ليس حقيقياً ولا ان مفهوم العلم بعد تعلق العلم به ومفهوم الكلّي وأمثالهما مندرج تحت المعلوم والكلّي لان ذلك بعد اعتبار التغاير بينهما وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الوجود المطلق لو كان موجوداً لا يكون وصفه حصّة من الوجود المطلق عارضة له بل الخصوصية انما تحصل له بعد العروض

( قوله والتحقيق ) أى بيان الحق من قوى الزيادة والعيلية بعد الاحاطة بدلائل الطرفين والمقصود منه ترجيح مذهب العيلية وخلاصته ان التغاير من حيث المفهوم لا يقبل النزاع فلا يمكن حمل الاختلاف عليه فالاختلاف والنزاع انما هو في التغاير من حيث الذات والحق في ذلك مذهب الشيخ لدليل لاح له ( قوله ان هذه الوجود الخ ) أى ماسوي الوجه الرابع بقرينة انه يدل على زيادة الوجود المطلق والشيخ لا يقول به

( قوله انما تفيد تغاير المفهومين ) اما الاول فلأن مبناء على اختلاف الماهية الموجودة والماهية من حيث هي في قبول العدم وعدمه وذلك انما يدل على اختلاف الاعتبارين لا على اختلاف الذاتين الا يري ان الانسان من حيث هو يقبل عدم الكتابة والمأخوذ مع الكتابة لا يقبله مع اتحادهما في الذات وأما الثاني فلأنه يجوز الشك في ثبوت شئ لشيء اذا كانا متغايرين في المفهوم مع اتحادهما ذاتاً كما في هذا زيد أى مسمى زيد وأما الثالث فلأن افادة الحمل انما يستدعى تغاير الطرفين مفهومهما لا ذاتاً بل يقتضى الاتحاد فيه بخلاف الوجه الرابع فانه يقتضى التغاير في الذات فان نفي النفسية والجزئية يستلزم التغاير في الذات فمن قال دلالة الوجه الرابع على تغاير المفهوم ظاهرة فقد خفي عليه الظاهر ( قوله لا يقول الخ ) فانه يحكم بأن السواد موجود وليس بموجود وكلاهما ممتنعان عند الاتحاد في المفهوم

( قوله والتحقيق أن هذه الوجوه الخ ) أما غير الوجه الاول فظاهر وأما الوجه الاول فقليل لانه مثل أن يقال الاب ليس عين زيد لان الاب يمتنع أن يكون لأباً وزيد قد يكون لأباً ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق أن خلاصة الوجه الاول هو أن ذات الماهية تقبل العدم فلو كان الوجود نفسها أو جزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتأمل

هو بعينه مفهوم الوجود بل) يقول العاقل ان (ما صدق عليه السواد) من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما) أى للوجود والسواد (هويتان متمايزتان) في الخارج (تقوم احدهما بالآخرى كالسواد) القائم (بالجسم) فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية (و) ما ذكره من أن ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان (هو الحق) المطابق للواقع (والا لكان للماهية هوية) ممتازة في الخارج (مع قطع النظر عن الوجود) وكان للوجود أيضاً هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج (فكان لها) أي للماهية (قبل) انضمام (الوجود) اليها (وجود) فيلزم ما مر من المحذورات (وهو معنى كلام الشيخ) أبي الحسن الاشعري (وخوي دليله) لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايزا لهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان

(قوله من الامور الخارجية) قيد بذلك لان ما صدق عليه السواد من الامور الذهنية مغاير لما صدق عليه الوجود فان الاول هوية خارجية والثاني أمر اعتباري  
 (قوله هويتان) أي ماهيتان شخصيتان  
 (قوله في الخارج) بل تمايزان في الذهن  
 (قوله وكان للوجود الخ) زاده على المتن لانه اللازم من قوله والا أي أن لا يكون النفي المذكور أي ليس لهما هويتان متمايزتان بل كان لهما هويتان متمايزتان في الخارج لا لان ترتب قوله فكان لها الخ موقوف عليه فانه لازم من مجرد أن يكون للماهية هوية ممتازة في الخارج  
 (قوله من المحذورات) أي المذكورة في الوجه الثاني للشيخ  
 (قوله كلام الشيخ) أي قوله انه نفس الماهية  
 (قوله وخوي دليله) الاول والثاني كما لا يخفى على الفطن  
 (قوله وفيه بحث) أي في قوله وهو الحق بحث لان ما ذكره من قوله والا لكان الخ يدل على انتفاء التمايز الخارجي بينهما ولا يدل على اتحادهما في الصدق الذي هو المدعى ومحمل كلام الشيخ الا بأن يستلزم عدم التمايز الخارجي الاتحاد في الهوية وليس كذلك لانه يجوز أن يكون عدم التمايز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية بأن يكون أمرا اعتبارياً عارضاً له في الذهن وحينئذ لا يتحدان فيما صدقا عليه  
 (قوله حتى يمكن قيامها الخ) أي كقيام العرض بمحلّه والا فطابق القيام الخارجي لا يقتضى تحقق هوية القائم بل يقتضى هوية المقوم به

ما ذكره يدل على أن الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلاً حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز أن يكون صدق عدم التمايز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج لكان محمولاً على تلك الذات مواطأة كالسواد

الماهية أمر خارجي وما صدق عليه الوجود أمر ذهني وبهذا اندفع ما يتوهم من ظاهر تفريع قوله حتى يكون ما صدق عليه أحدهما الخ أن الاتحاد في الصدق مبنى على الاتحاد في الهوية وليس كذلك لأنه سيدين في بحث الماهية أن تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية الخارجية إنما يصح في الذاتيات دون العدميات نحو زيد أعمى إذا هوية خارجية للأعمى والا لكان موجوداً خارجياً والتفسير الشامل لهما الاتحاد في الصدق إذا لاستحالة في صدق العدميات على الموجودات الخارجية وذلك لأن مقصوده ههنا أن عدم التمايز لا يستلزم الاتحاد في الصدق أن لا يستلزم الاتحاد في الهوية وليس فليس لأن الاتحاد في الصدق لا يتحقق بدون الاتحاد في الهوية واندفع أيضاً ما توهم من أن المصنف لم يدع استلزام عدم التمايز للاتحاد في الهوية بل للاتحاد في الصدق وهو قد يتحقق بدونها كما في نحو زيد أعمى فقوله إلا أن هذا لا يستلزم الخ لا وجه له (قوله كالسواد) يعني كما أن السواد محمول على تلك الذات يكون الوجود أيضاً محمولاً عليه للاتحاد كل منهما مع الذات في الخارج ومغايرتها إياه في المفهوم وهو معنى الحمل على ما قالوا أنه اتحاد المتغايرين ذهناً في الخارج وما قيل أنه يستلزم جواز حمل الجزئ الحقيقي ففيه أولاً أن عدم الجواز ممنوع ولو سلم فوجود مفهوم الحمل لا يقتضي جوازه لجواز أن يكون عدمه لانتفاء شرط أو تحقق مانع عنه على ما قيل أن المعتبر في جانب الموضوع الذات وفي جانب المحمول الوصف

(قوله حتى يكون ما صدق عليه أحدهما الخ) قيل في تفريع هذا على اتحاد الهويتين بحث إذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حال العدميات مثل زيد أعمى وصرح كلام المصنف يدل على اتحاد الماصدقات لا الهويات إذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفي تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بالعدم هوية أحدهما وجوابه أن سياق كلام المصنف يدل على أنه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزامه المحذورات أو أنه أراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية والا كان دعوى اتحاد الماصدق خالياً عن الدليل مع أن مقصوده أثبات هذا الاتحاد بخلاصة البحث ووروده على الثاني ظاهر وعلى الأول أن انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق لم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما صرفت لكن الكلام ههنا في لزوم ذلك للاتحاد والقطع به فليتأمل

(قوله لكان محمولاً على تلك الذات مواطأة) فيه بحث لأن الاتحاد في الوجود ليس حقيقة الحمل ولا يكني فيه ذلك والا جاز حمل الجزئ الحقيقي على الكلي كما جاز العكس إذ الاتحاد من الطرفين مع أنه

وأيضاً لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود وبالجمله فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الوجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة فهذا القدر مسلم واما أن تكون تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فممنوع (نم لما أثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك) أي وافقوا الشيخ في أن الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية (قالوا بأنه) أي الوجود (يفاء الحقيقة) الخارجية (ذهنا) فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى أمرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على أنهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التباين بحسب الذهن بقوله (فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان عين

(قوله وأيضاً لم يكن النخ) وذلك لان عدم التمايز في الخارج معلوم لكل أحد لانه يعلم أن الاتصاف بالوجود ليس كالاتصاف بالبياض فلو استلزم ذلك للاتحاد في الهوية كان الاتحاد في الهوية أيضاً معلوماً بعد الالتفات اليهما فلا يبقى الشك بعد ذلك في وجود الوجود في الخارج مع أن ذلك بعد العلم بوجود السواد من أصرف النظريات فلا يرد انه يجوز أن يكون الشك لعدم العلم بالاتحاد

(قوله وبالجمله فالهوية النخ) الفاء جزائية أي اذا علمت التعصيل المذكور فالهوية النخ أو زائدة لجرد

تحسين اللفظ

(قوله عارض لها) أي خارج عن تلك الهوية

(قوله وأما أن تكون تلك الهوية النخ) حتي يكون ماصدق عليه السواد عين ماصدق عليه الوجود

كما يدعيه المصنف

(قوله نعم لما أثبت النخ) تقرير لما سبق من الاتحاد في الهوية والجمله الشرطية مستأنفة كأنه قيل

فهل للقول بمغايرة الوجود معنى وقوله فانهم قالوا جواب لما وهو مع الفاء ضعيف وقوله وان وافقوه في ذلك حال من ضمير قالوا أي قالوا حال كونهم موافقين له في العيلية في الهوية

(قوله مطابقتان النخ) على معنى أنها منزعجتان منها بحسب تنبيه المشاركات والمباينات أو على معنى

أنهما لو وجدت في الخارج كانتا عين الهوية وعلى التقديرين يكون ماصدق عليه الماهية مغايراً لما صدق عليه الوجود في الذهن فيصح القول بمغايرة الوجود للماهية بحسب الذات في الذهن بخلاف ما اذا لم يثبت

لا يقول به أحد فالشرطية ممنوعة اللهم أن يحصر موانع الحمل ويبين انتفاؤها ههنا

(قوله وأيضاً لم يكن لأحد شك النخ) قيل لم لا يجوز أن يكون الشك خلفاء في اتحاد الذاتين



هو وجود أو شيء إنما الوجود (أو الشيء في الخارج (جواد أو انسان) أو غيرهما من الحقائق فهذه المساهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود وأما الوجود والشيئية فلا تأصل لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث أنها في الذهن ولا يحاذي بها أمر في الخارج (وذلك) أي الوجود في كونه من المعقولات الثانية ( كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي ) فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة أو تشخص مطلق أو ذاتي أو عرضي كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك أن هذا الكلام من ابن سينا تصريح بأن ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف (فاذن النزاع) في أن الوجود زائد أو ليس بزائد (راجع الى النزاع في الوجود الذهني) فمن لم يثبت كاشيخ قال

الوجود الذهني فانه لا تغاير بينهما الا بحسب المفهوم وقد علمت انه لا نزاع فيه فاندفع ما قيل ان الشيخ قائل بالتغاير بين الذاتيات المتحدة في الهوية وتحليلها اليها ومن البين ان ذلك التغاير ليس الا باعتبار التعقل فالقول بالتغاير لا يختص بالقول بالوجود الذهني

( قوله هو حقيقة مطلقة الخ ) ليس المراد منه انه حقيقة مع وصف الاطلاق فان المعقولات الاولى أيضاً كذلك اذ ليس في الاعيان شيء هو انسان مطلق بل المراد انه هو مفهوم الحقيقة والتشخص بل في الاعيان شيء هو معروض مفهوم الحقيقة بمعنى انه ينتزع عنه العقل بعد حصوله فيه فلا يرد ما قيل ان ذات الواجب نفس الوجود والحقيقة والتشخص عندهم في الاعيان شيء هو حقيقة وجود وتشخص ( قوله ولا يذهب الخ ) يريدان ما أورده المصنف شاهدا للاتحاد في الهوية شاهد على عدمه

( قوله ولا يذهب عليك الخ ) اعترض على المصنف بان ما ذكره الشيخ ينافي مادامه فكيف أورده تقوية لكلامه

( قوله راجع الى النزاع في الوجود الذهني ) قيل فيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بمحصول شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا ينجيه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والمساهية في التصور بان يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر أن لا يقولوا بان الوجود زائد في العقل بل يقولوا زائد عقلا وفي التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود زائد على الماهية ذهابا الى المعنى الاول



ان الوجود الخارجى عين الماهية مطلقا ومن أثبتته قال الوجود الخارجى زائد على الماهية فى  
الذهن فمن ادعى من المتأخرين فى أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهنى لم يكن على  
بصيرة فى دعواه هذه (البحث الثانى) أن الوجود زائد على الماهية فى الواجب لوجوه  
\* الاول لو لم يكن وجود الواجب (مقارنا لماهيته) بل كان وجوداً مجرداً قائماً بذاته هو  
عين ماهية الواجب (متجرده) عن الماهية وقيامه بذاته (اما لذاته فيكون كل وجود مجرداً)  
لان مقضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه (فيكون وجود الممكن) أيضاً (مجرداً)  
عن الماهية (وقد أبطلناه) فى البحث الاول (واما لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلته  
منفصلة فلا يكون) الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد (واجباً) لاحتياجه فى تجرده  
وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجودياً أو عدمياً (هذا خلف) الوجه (الثانى أن

(قوله بل كان الخ) اضرب على نفي المقارنة بالعينية لان الدليل المذكور لا يدل على نفي الجزئية  
كما لا يخفى فهذا الدليل وكذا الآتى على نفي العينية فى الواجب وأما نفي الجزئية فأمر مسلم ثابت عند  
الفريقين بدليل لزوم التركيب فى الواجب

(قوله اما لذاته) أى ذاته كاف فى اقتضاء التجرد

(قوله فيكون كل وجود مجرداً) لاشتراكها فى حقيقة الوجود

(قوله واما لغيره) أى يكون للغير مدخل فيه

(قوله منفصلة) بناء على ان كل ما هو متصل به محتاج الى قيامه الذى هو التجرد فلا يكون علة له

[قوله وقيامه بذاته الخ] عطف تفسيرى وفيه اشارة الى دفع ما قيل ان التجرد أمر عدمى لانه

عبارة عن عدم العروض فالاحتياج فيه الى الغير لا ينافى الوجوب ووجه الدفع انه فى الحقيقة عبارة عن  
القيام بالذات فيلزم احتياج الواجب فى القيام بالذات وتحصيل الذات الى الغير

(قوله زائد على الماهية فى الواجب) قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدء الكل

اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدء الاثنين والححتاج الى المبدء لا يكون مبدءاً للكل فان قلت الماهية

موصوفة بالوجود فهي لتقدمها متميزة للمبدئية قلت الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا تكون

موجودة فاذا يكون مبدءاً للموجودات غير موجود وهو محال ويمكن أن يقال تقدم الماهيتين على الوجود

بحسب الذات لا يقدح فى كونها مبدءاً للممكنات على أن الزيادة بحسب التعلل كما حققه الشارح فى حواشيه

التجريد فليس فى الخارج الا شئ واحد هو مبدءاً للممكنات فتأمل

(قوله مجرداً عن الماهية) أى عن مقارنة الماهية والعروض لها

(قوله أو عدمياً) اشارة الى دفع ما قيل لا يمكن فى التجرد عدم ما يقتضى المقارنة

الواجب مبدأ الممكنات) كلها (فلو كان هو الوجود المجرد) القائم بذاته (فالمبدأ) الممكنات (اما الوجود) وحده (أو) هو (مع قيد التجرد والاول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء) من الاشياء الموجودة (مبدأ لكل شيء) منها (حتى لنفسه وعلة) لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية (وبطلانه أظهر من أن يخفى والثاني يقتضى أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزءاً من مبدأ الوجود) أي فاعله (وانه محال) بديهية ومؤد إلى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز أن يكون المركب من العدم موجداً مع كونه معدوماً جاز أن يكون العدم الصرف موجداً أيضاً (لا يقال لم لا يجوز أن يكون التجرد) الذي هو غدي (شرطاً لتأثيره) لا جزءاً من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال (لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ) لما الواجب مبدأ له (الا أنه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه) وفي

(قوله مبدأ الممكنات كلها) أي فاعله لها كما سيحى واعتبار عموم الممكنات لترويج الدليل ولكونه بياناً للواقع والافصل الدليل بكفيه كونه مبدأ الممكن كما لا يخفى  
(قوله يقتضى أن يكون الخ) أي جواز أن يكون كل وجود فاعلاً لما الواجب فاعله له فيجوز أن يكون كل شيء علة لنفسه ولعلة وهو محال فلا يرد أن مجرد وجود الفاعل لا يكفي في وجود المعلول لجواز توقفه على ارتفاع مانع خصوصية الوجود الامكاني وأما القول بجواز توقفه على شرط خصوصية الوجود الواجب فدفع بآنا نقل الكلام إلى تلك الخصوصية بأنه مقتضى الوجود وحده فيكون كل وجود كذلك أو من غيره فيلزم امكان الواجب

(قوله وهو عدم) لانه عبارة عن عدم العروض وفيه ماصر من انه عبارة عن القيام بالذات  
(قوله أي فاعله) فسر بذلك لانه المحال بداهة لان معطي الوجود لا بد أن يكون موجوداً وأما وجود المبدأ بمعنى العلة الثامة فغير لازم

(قوله اثبات الصانع) لم يقل ويلزم انسداد باب اثبات الصانع لان هذا المعدوم مستلزم للواجب لكونه جزءاً منه وفي اختيار لفظ الصانع اشارة الى ماعليه الملبون من ان علة الاحتياج هو الحدوث  
(قوله لانه لما جاز الخ) يعنى ان هذا المركب مع اشتماله على أمور ثلاثة منافية للايجاد أعنى التركيب فان المركب لا يجوز كونه مبدأً للممكنات كلها والتركيب من العدم الذي هو فرضي محض ممتنع في نفس الامر وكون المركب معدوماً اذا جاز كونه موجداً جاز أن يكون العدم الصرف أيضاً موجداً لان المانع فيه واحد وهو كونه معدوماً

(قوله لم لا يجوز أن يكون الخ) منع للحصر بين الشقين المذكورين واختيار للشق الثالث الذي لا يلزمه شيء من المحالين المذكورين

بعض النسخ لفقد شرط أي شرط يمكن اجتماعه مما لمساواته وجود الواجب الذي جامعه الشرط (ويعود المحال) وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعمله (وقد أجاب عنهما) أي عن هذين الوجهين (بعض الفضلاء بأن النزاع) في أن وجود الواجب عين ماهيته أم لا (ليس في الوجود المشترك) بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بأن الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته أمورا متعددة مقارنة للممكنات (بل في وجوده الخاص) المخالف في الماهية لسائر الموجودات الخاصة بالمشارك لها في مطلق مفهوم الوجود (فإن ما صدق عليه أنه وجود) أي ما يحمل عليه الوجود مواطاة (ليس في الواجب أصراً زائداً) بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته (وهو المجرد) المقنض بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته (و) هو (المبدأ) للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الموجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ إنما يلزم هذا إذا كان وجوده مساوياً في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينها وإن كان بالتواطيء لا يستلزم تماثلها لجواز أن يكون أصراً عارضاً لها خارجاً عن ماهيتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معاً

(قوله أي شرط يمكن اجتماعه) تفسير على كلا النسختين وفي هذا التفسير إشارة الى دفع ما يرد من أن التجرد الذي هو شرط ممتنع الاجتماع بما سوي الوجود الواجب فلا يلزم المحال المذكور (قوله والا لكان النخ) وأما الصوفية الوجودية فلا يقولون باشتراك الوجود وأما بعد القول بالاشتراك فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان

(قوله أي ما يحمل الخ) فسر بذلك لدفع توهم أن يراد صدق الوجود عليه اشتقاقاً (قوله واشتراك الخ) لا يخفى أن الجواب تام بدون هذه المقدمة ذكره لدفع توهم أن الاشتراك يقتضى التساوى وقوله بهذا القدر يتم الجواب يقتضى أن يكون له دخل في الجواب (قوله لجواز النخ) المناسب لكونه أصراً عارضاً لانه جزم فيما تقدم بالخالفه بين وجود الواجب

(قوله أي شرط يمكن اجتماعه النخ) هذا تفسير للشرط المذكور على النسختين وفيه دفع لما يقال يجوز أن يكون الشرط ممتنعاً اجتماعه مع الوجود في الممكن فإن قلت لانسلم الامكان لجواز أن يكون تشخيصات الوجودات الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته

(قوله بأن النزاع ليس في الوجود المشترك) فإن قلت اذا كان الوجود المطلق زائداً قائماً بذاته تعالى كان ممكناً محتاجاً الى علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لا محذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضى بنفسه انصافه بعارضة الذي هو الوجود المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على انصافه بالوجود الذي هو عارضة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين

لكنه زاد في التوضيح فقال ( وأما حصته ) أى حصّة الواجب ( من مفهوم الكون في الاعميان فزائدة ) على ماهيته ( وهذا ) الجواب ( لا يشفي عيلا فانه اعتراف بأن حصّة الكون في الاعميان ) عارضة لماهيته تعالى كما أنها عارضة لماهية الممكنات ( وإلى هذا المعنى أشار الامام الرازى في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه ( فلا فرق ) اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائداً عارضاً للماهية ( الا أن يثبت أن للممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية وحصّة الكون ) في الاعميان ( هو ) أى ذلك الامر الثالث ( ما صدق عليه أنه وجود

وسائر الوجودات الا انه قدس سره لما حمل الجواب المذكور على منع التساوى كما سيجىء أورد الجواز ( قوله لكنه زاد في التوضيح ) حيث يتبين به منشأ غلط المستدل حيث لم يفرق بين الحصّة والفرد ( قوله وأما حصته ) الحصّة عبارة عن المفهوم الكلى باعتبار خصوصية مافى فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات

( قوله لا يشفي عيلا ) لانه حصل به قدح في دليل المستدل لكن لا يضره لما فيه من تسليم مدعاه ولذا قال لا يشفي ولم يقل لا ينفع

( قوله فان قيل الخ ) هذا شق ثان للترديد المذكور فيه بكلمة أو فالصواب ايراد الواو بدل الفاء وقوله فيكون قد جعل جواب الشرط

( قوله فلا فرق الخ ) وأما الفرق بأن الحصّة في الواجب عارض للماهية عروض الكلى للجزئى وفي الممكن عروض الصفة للموصوف فبنى على كون ماهيته فرداً للوجود وهو لم يثبت ( قوله هو ما صدق عليه انه وجود ) يعنى يكون فرداً للوجود

( قوله ويثبت أيضاً الخ ) هذا الثبوت لكون ذلك الفرق محيياً والافاصل الفرق حاصل بثبوت الامر الثالث

[ قوله معروض للحصّة ) عروض الكلى للجزئى فلا يكون ذلك الامر موجوداً فلا يلزم كون الوجود الخاص موجوداً ولا الماهية فلا يلزم وجودها مرتين ( قوله عارض للماهية ) عروض الصفة للموصوف فتكون الماهية موجودة به

( قوله وأما حصته من مفهوم الكون في الاعميان الخ ) اذ معنى الحصّة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصيته ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذلك في الحصّة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية له

(و) يثبت أيضاً (أنه) أى ذلك الثالث (معروض للحصة) من الـكون في الـايعان (عارض للماهية) الممكنة فيظهر الفرق حينئذ بأن في الممكن ثلاثة أمور ماهية وفرد من الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الـكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب أمرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الـكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائداً على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب (و) لكن (لم يـقم عليه) أى على ذلك الامر الثالث (دليل) أصلاً (بل ولا قال به أحد فان التزمه) في الممكن (ملتزم) اظهاراً للفرق (التزمنا) نحن (عدمه في الواجب) وقلنا ليس فيه الـا ماهية ليست هي فرداً من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الـكون فيكون وجوده أعني تلك الحصة زائدة على ماهيته (وطالبناه بآبائه في الممكن) هذا ما ذكره وقد عرفت أنت ان

### (عبد الحكيم)

(قوله ماصدق عليه الوجود) أى الوجود الذي به موجوديته زائداً في الممكن وعينا في الواجب والحصة وان كان زائداً فيهما فليس موجودية شيء منهما بذلك فيكون عروضه عروض الكل لفرد (قوله لم يـقم عليه دليل أصلاً) لان الدلائل المذكورة انما تدل على مغايرة ماصدق عليه الماهية لما صدق عليه الوجود وأما ان ذلك فرد الوجود لاحصته فكلما

(قوله وقلنا الخ) يعني ليس المراد بالتزام عدمه في الواجب التزام عدم مغايرته للماهية في الواجب لانه يستلزم أن يكون الواجب فرداً حقيقياً للوجود فيكون سائر الوجودات أيضاً كذلك فيلزم ثبوت الامر الثالث في الممكن لما ثبت من مغايرة الوجود فيه بل المراد التزام عدم كون الماهية فرداً منه وما ذكروا من الدليل عليه فقد عرفت حاله وبما ذكرنا ظهر وجه جمع المصنف بين التزام عدمه في الواجب وبين مطالبة اثباته في الممكن وعدم اكتفائه على المطالبة لانه لا يمكن تلك المطالبة بدون التزام عدمه بالمعنى المذكور

(قوله وقد عرفت الخ) اعلم أن الدليل المذكور أورد في كتب الحكمة بطريق المعارضة لدلائل عينية الوجود في الواجب فأجاب بعض الفضلاء عنه بأن الدليل المذكور لا يصلح للمعارضة لان اللازم منه زيادة الوجود المطلق ونحن نقول بزيادة حصة في الواجب انما النزاع في الخاص الذي هو مخالف في الحقيقة لسائر الوجودات واليه يشير قول ذلك البعض ليس النزاع في الوجود المشترك بل في الوجود الخاص فقوله وأما حصته الخ ليس زائداً على الجواب وحينئذ يرد عليه ما ذكره المصنف بأن فيه اعترافاً بزيادة الوجود في الواجب كما في الممكن ولا يحصل الفرق بالعينية والزيادة الا بآبائ أن للوجود افراداً فرد منها عين الواجب وسائر الافراد زائدة مع كون الحصص زائدة في الكل ولم يثبت

حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما توطاً أو تشكيكاً وان قوله واما حصته الى آخره فزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الإبطال لا تجدى نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على أن في الممكن أموراً ثلاثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال (نم ههنا اعتراضان) واردان (على الوجهين) أشار الى أولهما بقوله (فان الوجود مقول) على افراده (بالتشكيك) لا بالتواطى (فانه في) وجود (الواجب أولى وأقدم وأقوى فيكون) الوجود المقول بالتشكيك (عارضاً لما يصدق عليه) من افراده اذ الماهية وأجزاؤها لا تكون

ذلك نعم لو منع تساوى الوجودين في تمام الماهية اما مستنداً بشاهد التشكيك أو مكتملاً بمجرد المنع ولم يدع ثبوت المخالفة بين الوجودين وزيادة الحصة كان الجواب موجهاً غير محتاج الى اثبات الامر الثالث لان مجرد جوازه كاف في المنع المذكور وهذا مقصود المصنف بقوله نعم ههنا اعتراضان الخ وحيلته يسقط اعتراض الشارح بأنه ابطال لمقدمة أوردها الجيب لمزيد التوضيح وان فيه اعترافاً بالامور الثلاثة كما لا يخفى وما قيله اللازم مما ذكره المصنف أن يكون للوجود افراد متخالفة الحقيقة مشتركة في مفهوم الوجود ولا يلزم منه زيادة تلك الافراد في الممكن لجواز أن يكون عيناً في الممكن أيضاً كما هو مذهب الشيخ فلا يلزم مما ذكره المصنف ثبوت الامر الثالث فمدفوع بأن قول المصنف في الدليل المذكور وقد أبطلناه بدفع هذا الجواز فتدبر حتي ينكشف حقيقة المقال

[ قوله حقيقة الجواب ] وان كان ظاهره ادعاء ثبوت المخالفة بين الوجودين

( قوله خارجة عن قانون المباحثة ) اذ لا يمنع السند فكذا مافي حكمه

( قوله لا تجدى نفعا ) فان ابطال السند اذا لم يكن مساوياً لا يجدى فكيف ابطال ماهو في حكمه

( قوله أولى ) لكونه مقتضى الذات ( وأقدم ) لكونه علة لما سواء ( وأقوى ) لكثرة آثاره

( قوله فان الوجود مقول بالتشكيك الخ ) قال الشارح في حواشى المطالع الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته تعالى وأثبت لاستحالة زواله نظراً الى ذاته تعالى وأقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعاً الى اتم الاثبت ويجعل كثرة الآثار وكماها دليلاً على الشدة وقد يناقش في التعليل الاول بان الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع أن كثيراً من الاجسام اتم في الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها فتأمل

( قوله فيكون عارضاً ) قيل لا احتياج ههنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك

فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتأمل



مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم (فالايشاء التي يصدق عليها) أي على كل واحد منها (أنه وجود لا موجود) يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا (مختلفة بالحقيقة) أي يجوز أن يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة (فقد يكون هو) أي الوجود الخاص الذي (في الواجب) هو (المقتضى للتجرد) والقيام بالذات (وللمبدئية ولا يلزم مشاركة) وجود (الممكن له في ذلك) الاقتضاء للتجرد والمبدئية (لاختلاف الوجودين بالحقيقة) وأشار الى الثاني بقوله (وأيضاً فلنا أن نطرح) عنا (مؤنة بيان التشكيك) واقتضائه كون المشكك عارضاً لما تحته (ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك معني) بين ما يطلق عليه الوجود (فلم لا يجوز أن يكون) ذلك المشترك عارضاً لافراده وأن تكون (حقائق الوجودات متخالفة) بالكنه مع التشارك في العارض (فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن) من التجرد والمبدئية ويكون الوجود في ذلك (كالماهية والتشخيص) العارضين لما تحتهما (فانه يجب لبعض ما صدق عليه أحدهما ما يمتنع لبعض آخر) منه وذلك (لاختلاف ما صدقاً عليه) بحسب الحقيقة (مع الاشتراك فيهما) وأقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق

(قوله فان تخالفها لا ينفعنا) لان الكلام في اقتضاء الوجود للتجرد والمبدئية لاني اقتضاء الوجود (قوله أي يجوز الخ) انما قال ذلك لان التشكيك لا يقتضى أن يكون ما تحته مختلف الحقيقة بل جوازه (قوله اذا كانت الوجودات الخ) قد عرفت أن مجرد جواز التخالف في الحقيقة كاف في رد الاستدلاليين وهو يستلزم جواز الامر الثالث وليس فيه اعتراف بزيادة الوجود نعم لو ادعي التخالف في الحقيقة يلزم ذلك كما لا يخفى

(قوله كما اشتهر فيما بينهم) اشارة الى ضعفه على ما حققه في حواشي التجريد قال في المحاكات ولقائل أن يقول لاسلم ان الماهية وجزءها لا يتفاوتان ولم لا يجوز أن يكون حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد أولى وأقدم من حصولها في بعض ولم يتم برهان على ابطاله وأقوي ما قيل فيه انه اذا اختلفت الماهية والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتها واحداً وهو منقوض بالعارض على أن من الناس من ذهب الى أن الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان

(قوله وأقول اذا كانت الوجودات الخ) قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمصنف مبني على لزوم القول بأن الوجود غير الماهية مطلقاً واجباً كان أو ممكناً وهذا غير لازم على المصنف اذ لا يلزم



ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق في كل وجود حصّة من ذلك العارض في  
 الممكنات ماهية معروضة للوجود الخالص الذي هو معروض للحصّة فقد ثبت فيها ثلاثة  
 أشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض  
 من الفضلاء فتأمل (دليل آخر) وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود  
 في الواجب (الوجوب) الذاتي (إضافة تقضي) في الواجب (طرفين) أحدهما الماهية  
 والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته  
 (فلنا) كون الوجوب إضافة (ممنوع بل هو نفس الماهية) لان الوجوب هو الامر الذي  
 به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره

( قوله وهو الوجه الثالث الخ ) غير الاسلوب اشارة الى انه ليس بمثابة تلك الوجوه في القوة

هذا القول منه بل الظاهر من كلامه أن الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا أن الوجود أمر مشترك  
 معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس ذلك الا عند الاشعري القائل بان الوجود عين الماهية  
 وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكماء حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود  
 الخالص والماهية في الممكنات لان قوله وان سلمنا الخ لا يناسب مذهب الحكماء كما تحققت نعم قوله في تقرير  
 الاعتراض الاول فالاشياء التي يصدق عليها انه وجود لا موجود يدل على أن الوجود الخالص مغاير  
 للماهية فيلزم منه ثلاثة أشياء

( قوله لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود ) قيل الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس  
 بتحقيق عند الحكماء وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وقسمة الموجود الى  
 الواجب بالمعنى الاول والي الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلي لان كلا قسميه موجودان في الخارج  
 وقد صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل  
 الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لا يمتنع له أيضاً وجوده والا  
 لم يدخل في الوجود وهذا الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده وأقول  
 قال الشيخ في مفتتح رسالة ألفها في بيان كيفية زيارة القبور وجدواها اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات فينبغي  
 أن تعرف أولاً حتى تستنتج منها المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول وهو العلة  
 الاولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود وأعني بواجب الوجود أن يكون وجوده من ذاته لامن غيره  
 هذا كلامه وهو صريح في القول بان واجب الوجود عز وجل يقتضي ذاته وجوده وأما ما ذكره في  
 الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود في القسمين حصر  
 عقلي أي لثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال وأن الشيء الاول هو الممكن لأن أحد القسمين محتمل  
 صرف لا وجود له في الخارج

والصواب أن يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان أمراً سلبياً غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر

( قوله والصواب الخ ) يعنى أن الجواب بانكار كون الوجوب اضافة خطأ فان مقابلته للامكان والامتناع والاستدلال على كونه من الامور الاعتبارية والحكم بأنه كيفية نسبة الوجود الى الماهية وسائر أحكامه يدل على كونه اضافة وكونه بمعنى آخر نفس الذات لا يدفع الاستدلال بهذا المعنى ( قوله ان فسر الوجوب الخ ) لما كان كونه اضافة بين الطرفين يصدق على كلا التفسيرين لان الاستغناء عدم الاحتياج والاحتياج اضافة أجاب على كلا التفسيرين وان خص الاعتراض بالتفسير الاول قطعاً لمادة الاستدلال

( قوله الى تحقق ) شيئين بل الى تعقل شيئين الماهية والوجود بل ثلاثة أشياء ( قوله يقتضي بذاته الخ ) ليس المراد به اقتضاء الموصوف للصفة لانه حينئذ لا ورود للاعتراض بسائر الوجودات بل اقتضاء الفرد لصدق الكل على مواطاة يعنى انه اذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه بمشاركته لوجود الممكن في ترتيب الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه اياه فالوجوب من المعقولات الثانية ثم اذا كان ذلك الوجود مستقلاً في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائماً بنفسه فكان موجوداً بنفسه فاقضاءه بالاستقلال لكونه وجوداً يقتضي كونه بذاته موجوداً أى يقتضي اتصافه بالوجود اتصافاً انتزاعياً لا حقيقياً والا لا يكون موجوداً بنفسه فاقضاءه بالاستقلال للوجود مواطاة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقاً فاندفع البحث الذي أورده الشارح القوشجي من أن

( قوله والصواب أن يقال الخ ) سيجىء أن الوجوب يطلق على ثلاثة معان هي استغناؤه عن الغير واقتضاءه لوجوده والامر الذي به يمتاز الذات عن الغير وانما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه أشار اليه في المتن بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو أن الصواب بعد ما ذكره المصنف أن يتعرض للمعنيين الباقيين أيضاً

( قوله يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق ) اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاءه أن يكون فرداً من افراده والواجب ما يقتضي كونه موجوداً لا وجوداً كما أن الممتنع ما يقتضي كونه معدوماً لا معدوماً والجواب مرادهم أن ذات الله تعالى وجود خاص يقتضي كونه موجوداً بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فرداً من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب موجوداً بوجودين ولما كان دفع هذا الرد ظاهراً لان الواجب اذا كان وجوداً خاصاً لا يكون موجوداً بوجودين بل أحد الوجودين حينئذ نفس الماهية والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجوداً بوجود واحد أجاب المعارض عن هذا الدفع بأنه حينئذ يكون الواجب ذاتاً ماهية ووجود مغاير

الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا لا وجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما لا عدما ولو كان كذلك لزم أن تكون الممتنعات التي يقتضي ذواتها كونها معدومة داخلة في الممكن لان مبنى كلام الشارح ان اقتضاء الوجود بالاستقلال موافقة يستلزم اقتضاء الوجود اشتقاقا لأن الوجوب عبارة عن ذلك الاقتضاء وانما لم يجب بأن وجوده الخاص يقتضي بذاته انصافه بالوجود المطلق اشتقاقا مع انه لا ورود حينئذ للاعتراض بسائر الوجودات الخاصة لئلا يرد الاعتراض بأن الوجود الخاص ان كان موجودا بنفسه يلزم كونه موجودا بوجودين وان لم يكن موجودا بنفسه بل بالوجود المطلق ففيه اعتراف بزيادة الوجود الذي به موجوديته وكون ماهيته فردا للوجود لا يضرنا ويحتاج الى الجواب بأنه موجود بنفسه والاتصاف بالوجود المطلق انتزاعي فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وحينئذ لا بد من القول بأن مبدأ انتزاعه ليس أمرا وراء ذلك الوجود الخاص من غير ملاحظة أمر آخر معه لئلا يلزم الاعتراف بزيادة الوجود في الواجب بحسب الذات واذا كان مبدأ انتزاعه نفس الوجود الخاص كان المطلق عارضا له عروض الكلبي لفرده وكان ذلك الوجود الخاص مقتضيا له اقتضاء الجزئي لكتبه فلما كان هذا الجواب بالآخرة محتاجا الى ذلك الجواب اختاره وكذا اندفع ما قيل ان عروض المطلق للخاص ليس خارجيا والا لزم كونه قابلا وفاعلا بل ذهني فيلزم أن لا يكون اقتضاء المطلق بالاستقلال لاحتياجه الى العقل والى الحصول فيه فانه انما يرد اذا كان العروض حقيقيا وأما اذا كان انتزاعيا فاللازم أن تكون ذاته تعالى في الخارج بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه الوجود المطلق ولا يتوقف على وجود العقل فضلا عن الحصول فيه وأما ما قيل في جواب الاستدلال المذكور من أن الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق في الخارج عند الحكماء وانما المتحقق الواجب بمعنى المستغنى عن الغير وان قسمة الموجود الى الواجب بذلك المعنى والى الممكن مجرد احتمال عقلي ففيه ان الشيخ صرح في الاشارات بوجوده بهذا المعنى حيث قال كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفت الى غيره فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وانه حينئذ يكون التعرض للوجوب بهذا المعنى وبيان أحكامه لغوا

لما هيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وحينئذ يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود وهو أن يكون ذات الباري تعالى في أعلى مراتب الوجود وبينه بما ذكره البعض من أن مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصوير ذلك الانفكاك أيضا وأوسطها الموجود بالذات بوجود غيره أي الذي يقتضي ذاته وجوده فالانفكاك هنا محال دون تصويره وأعلها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك هنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وأنت خبير بان الباعث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس ما ذكره بل لزوم تقديم ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه على ما ذكره فنقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه بقي هنا بحث وهو أن عروض المطلق للخاص ان كان

مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعلوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن قسم منه ولا استعالة في ذلك (أجاب عنه) أي عن الأمر الأول الذي تمسك به الحكماء في إثبات الوجود الذهني (الامام الرازي يمنع انا نتصور ما لا وجود له) في الخارج أصلا (بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا) وذلك المتصور اما (قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون) فانه ذهب الى أنه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق أزلي أبدي وما استدل به أرسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح

من أن المحكوم عليه بالحكم الثبوتي الصادق يجب أن يكون موجودا لما صدق قولنا المعلوم المطلق مقابل للموجود لانه يستلزم أن يكون مفهوم المعلوم المطلق موجودا فيكون فردا منه لا مقابلا له فحينئذ لا يدفعه جواب المصنف كما لا يدفع جواب الشارح لتقرير المتن لانه سؤال باعتبار الحكم على ماصدق عليه المعلوم وانه يستلزم أن يكون ماصدق عليه المعلوم المطلق معدوما مطلقا وموجودا في الجملة فتدبر فانه قد غلط فيه بعض الناظرين

(قوله مفهوم المعلوم الخ) يعني لامنافة بين كون مفهوم المعلوم المطلق مقابلا للموجود المطلق وفردا منه فانه من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده في الذهن مقابل له ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن فرد منه ولا استعالة فيه فان مفهوم التصديق مقابل للتصور الساذج من حيث هو ومن حيث حصوله في الذهن تصور ساذج وأمثال ذلك كثير

(قوله فله وجود غائب) فلغيبوبته توهم أنه غير موجود

(قوله اما قائم بنفسه الخ) أي متردد بين هذه الامرين لانه منقسم فكل واحد من الامرين

سند المنع

(قوله قلنا مفهوم المعلوم) قال الاستاذ المحقق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضى حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للموجود المطلق في هذه الحالة وحين ثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود أصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه الخ اذ حينئذ يثبت له المقابلة للموجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا يقدح في هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود

(قوله ومن حيث أنه متصور الخ) لم يرد به أن وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا حينئذ لا باعتبار انه موجود في الخارج فتأمل

فيكون الاحتمال قائماً فيه فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول أفلاطون ههنا على ما نقل من أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان أنسب (أو) قائم (بغيره كما يقوله الحكماء فإن الصور) أي صور جميع المفهومات (مرسمة عندهم في العقل الفعال) فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرسم فيه صور ما يوجد فاذن التفتت النفس

(قوله ولو حمل الخ) يعني ان المذكور في الكتب حمل قول أفلاطون على المثال وهو ان كان كافياً في تقوية المنع بناء على انه اذا جاز وجود المثال المجردة للطبائع النوعية فليجز مثلها في جميع المفهومات التي نتصوره لكن الحمل على أن صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها وانه لا بعد في أن تكون الحقائق النورية قائمة بأنفسها في عالم الانوار لكماليتها وتمايمتها في أنفسها وعدم قيامها في عالم الجسمانيات لكونها ناقصة وكالا لغيرها كما جوز واكون الشيء جوهر أو عرضاً باعتبار الوجودين أنسب فانه لاستلزامه وجود كل ما نتصوره بالفعل أدخل في تقوية المنع من مجرد الجواز

(قوله ان يرسم فيه صور ما يوجد) لان ايجاده مسبوق بالعلم وليس على سبيل الطبع كالحرارة عن النار والعلم عبارة عن الصورة المرسمة في العاقل

(قوله ما يوجد) ولكون ما يوجد مشتملاً على الاجزاء والعوارض الثبوتية والعدمية والاضافية المسكنة الوجود وممتنع لا بد أن يكون صور جميعها مرسمة فيه

(قوله فاذن التفتت الخ) يعني اذا التفتت النفس الى تلك الصور سواء كانت قائمة بنفسها أو بغيرها شاهدها من غير أن تكون حاصلة فيها فلا تكون موجودة في الذهن فهو متفرع على كلا التقديرين وليس مختصاً بتقدير الارتسام وان كان ظاهر العبارة توهمه

(قوله لكان أنسب) اذ الملائم ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكن كان أو ممتنعاً والمثل التي نقلت عن أفلاطون على تقدير صحة وجودها انما تكون في طبائع الانواع الممكنة الوجود لاني كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت أو ممكنة فان ما قبل كيف يقول ان شخصاً من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجودة في الخارج أزلاً وأبداً وأيضاً ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل نوع عين الفرد المجرد الباقي

(قوله مرسمة عندهم في العقل الفعال) فان قلت قد يحكم على المعلوم الجزئي من حيث هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي على وجه كلي من حيث هو كلي قلت بعد تسليم المقدمتين لا يضر لانه كلام على السند الخاص (قوله فلا بد أن يرسم فيه صور ما يوجد) أورد عليه أن الدليل خاص من المدعى اذ المدعى انما يتم بارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة أيضاً وأجيب بأن الاشتباه في كونه محلاً الارتسام فاذ ثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات أيضاً اذ لا كمال للعقول منتظرة وفيه انه انما يتم اذا ثبت أن ذلك الارتسام ممكن وكال له وقد إيجاب بان المراد صور ما يفيد ويفضه علينا من المفهومات

اليها شاهدها ( والجواب أن المرسم فيها ) أى في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ( ان كانت الهويات ) أى هويات ما نتصوره ( لزمت تحقق هوية الممتنع في الخارج وأنه منسطة ) ظاهرة البطلان ( وان كان ) المرسم فيها ( هو الصور والماهيات السككية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا ) ومقصودنا ( اثبات نوع من التميز للمعقولات ) التي هي الماهيات السككية ( هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن ) أى اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهنتنا ( أو لاحظها ) أى لاحظ الذهن تلك المعقولات ( من موضع آخر ) كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لان بطلانه أظهر والحاصل أن تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا قائم بنفسها ولا بغيرها فوجب أن يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس الناطقة أو غيرها وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بأنه ان أريد بالامور الثبوتية أمور

( قوله أى في الامور الغائبة ) أشار الى أن مرجع الضمير متقدم من حيث المعنى وفي التعيم إشارة الى أن الجواب غير مختص بالارتسام في العقل الفعال

( قوله ان كانت الهويات الخ ) هذا مبني على ما سبق من أن ما انحاز بالهوية فهو موجود خارجي وما انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني فالمرسم في الامور الغائبة ان انحاز بالهوية بهذا الارتسام فهو موجود خارجي فيلزم وجود الممتنع في الخارج وان انحاز بالماهية فقط فهو موجود ذهني اذ لا معنى بالموجود الذهني الا هذا وبعبارة أخرى ان المرسم فيها ان ترتب عليه أحكامها وآثارها بهذا الارتسام يلزم تحقق الممتنع في الخارج وان لم يترتب عليها تلك الاحكام والآثار فهو موجود ذهني

( قوله وانما لم يتعرض الخ ) يعنى كان المنع مستندا بسندين فباطل أحد السندين لا يجدي في دفع المنع فأجاب بأن بطلانه لما كان ظاهرا لم يتعرض له وذلك لان القول بقيام الممتنعات بذواتها في الخارج أظهر بطلانا من القول بقيامها بالغير في الخارج

( قوله والحاصل الخ ) أى حاصل الاستدلال بعد ملاحظة ما ذكره المصنف في دفع منع الامام وهو بطلان أحد الشقين واستلزام الشق الآخر للمطلوب فتدبر فانه مما زل فيه بعض الناظرين ( قوله وقد اعترض على متمسكهم ) فيه إشارة الى انه وارد على متمسكهم حيث ذكر فيه الامور الثبوتية وأما على ما ذكره المصنف فان حرر على طبق متمسكهم بأن يراد بالاحكام الامور التي حكم بها

( قوله فهو المراد بالوجود الذهني ) هذا بظاهره مناف لما سيأتى في بحث الكيف في المقصد السادس من مقاصد العلم من أن الارتسام في غير العقل الانساني ينافي الوجود الذهني



نابتة في الخارج فلا نسلم أننا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجوداً في الخارج وإن أريد بها أمور نابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب وأجيب بأن المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلاً في مفهومها واحتراز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع

كما هو الظاهر فإن قوله يحكم عليه بمعنى يحمله عليه والباء صلة له وكون الحكم إيجاباً مستفاد من يحكم عليه لانه المتبادر منه فوارد عليه وأما إذا أريد بالامكان السلب الجزئية وبالثبوتية الإيجابية وتكون الباء زائدة كما هو رأى الاخفش أو للملابسة ملابسة العام للخاص ويكون المحكوم به متروكاً لعدم تعلق الفرض به لان الاحتراز من السالبة المحمول حاصل بالثبوتية لعدم كون الإيجاب فيها حقيقة ويصير المعنى ويحكم عليه بأمور أحكاماً إيجابية صادقة فلا ورود لهذا الاعتراض أصلاً كما لا يخفى

( قوله كان ذلك مصادرة الخ ) لان الوجود الذهني موقوف على ثبوت الامور في الذهن الذي هو الوجود في الذهن

( قوله بأن المراد الخ ) يعنى ليس الثبوتية بمعنى الموجودة حتى يصح التزديد المذكور بل بمعنى ما ليس السلب داخلاً في مفهومه

( قوله فإنها مساوية للسالبة ) لكون الإيجاب اعتبارياً محضاً اذ ليس فيها حقيقة الاسلب المحمول عن الموضوع لكون العقل اعتبر انه اذا سلب عنه المحمول كان متصفاً بالسلب ولا اتصاف في نفس الامر والا لزم التسلسل في الاتصافات الثابتة في نفس الامر

( قوله فإنها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع ) فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع ان (ج) شيء يسلب عنه (ب) ولا شك أن صدق هذا الإيجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء يسلب عنه (ب) (ح) في نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم أن تقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر الموجبات المتقتضية له بلا فرق ومن هنا قال الفاضل الرومي في حاشيته المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعاء اياه بحسب الحقيقة والخارج وأما استدعاؤه وجوده في الذهن فلا محيص عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع أو حال الحكم بالثبوت والحق أن الموجبة السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذا حمل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة المحمول قد أثبت فيها للموضوع مفهوم عدمى وليس راجعاً الى حقيقة السلب بل هو إيجاب يلزمه السلب ولا يساويه وقال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب



وعن المعدولة أيضاً اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض أيضاً بأنك ان أردت أن تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجوداً في الخارج وان أردت أنها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرماً لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة وأجيب بأننا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذا ليس في الخارج فهو في الذهن \* الامر ( الثاني ) من الامور الدالة على الوجود الذهني أن يقال ( من المفهومات ما هو كلي ) أى متصف بالكلية التي هي

( قوله اذا جوز النخ ) بناء على عدم الفرق بين سلب شئ عن شئ المعبر في سالبة المحمول وسلب شئ في نفسه المعبر في المعدولة لكن التحقيق خلافه كما بين في موضعه  
( قوله واعترض أيضاً ) مامر كان متعلقاً بالثبوت المحمول المستفاد من قوله الثبوتية وهذا متعلق بالثبوت الرباطي المستفاد من قوله بحكم عليه

( قوله كان الموضوع موجوداً النخ ) بناء على انه لا بد من وجود الموضوع في طرف الثبوت والاتصاف ( قوله في نفس الامر ) أى في حد ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض وهذا الجواب لا يتأني في الاعتراض الاول لان الامور الثابتة في نفس الامر يجوز أن تكون عدمية فلا تقتضي وجود الموضوع كما في سالبة المحمول

( قوله أي متصف بالكلية ) فعلى هذا كلمة من التبعية مبدأ بتأويله بلفظ البعض ليكون محط الفائدة قوله ما هو كلي على ما اختاره الشارح في حواشي الكشف في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية

عنه ولا شك أن المقتضى لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لاصورته فقط فلا ورود للبحث وأما ما ذكره القطب فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومبنى على الظاهر بقربته انه أيضاً صرح بأن الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع وان ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له

( قوله وعن المعدولة أيضاً اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع ) وأما اذا لم يجوز فلا حترار عن المعدولة ليس بمقصود لا انها ليست بخارجة فان خروجها ضروري مطلقاً في الشرطية المذكورة اشارة الى ما قيل اذا لم يعتبر في الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لنقيض المحمول لا يقتضي وجود الموضوع أو الى ما قيل اذا كان الوجود والثبوت محولاً في السالبة والمعدولة فاللآل فيهما الى انتفاء الموضوع فيلغى تصدق المعدولة مع عدم الموضوع

( قوله وأجيب بأننا نريد أنها ثابتة للموضوع في نفس الامر ) اعلم أن معنى نفس الامر نفس الشئ على أن الامر هو الشئ نفسه ومعنى ثبوت شئ لشيء في نفس الامر مثلاً ثبوته له في حد ذاته أى من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر أعم من الخارج مطلقاً ومن الذهن من وجهه اذ الوجود

صفة ثبوتية فلا بد أن يكون الموصوف بها موجوداً (و) ليس في الخارج اذ ( كل موجود في الخارج فهو مشخص ) متعين في حد ذاته بحيث يتمتع فرض اشتراكه فيكون موجوداً في الذهن ويرد عليه أن الكلية صفة سلبية لأنها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالاً على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلّي فيكون موجوداً وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال أيضاً للحقائق الكلية كالانسان مثلاً وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الازدهان ويتجه عليه أن دعوى الضرورة في كون الحقائق أنفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقائق موجودة في الخارج بالضرورة الامر (الثالث) لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع (وهي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلّي الواقع عنواناً سواء كان موجوداً في الخارج

( قوله داخلة في الاستدلال الاول ) فيه بحث لان الاستدلال الاول موقوف على ثبوت انا تصور مالا وجود له في الخارج ولذا أجاب الامام عنه بمنع هذه المقدمة بخلاف هذا الاستدلال واشتراكها في أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له لا يستدعي دخوله فيه

( قوله وقد يقال النخ ) أي في توجيهه عبارة المتن وعلى هذا من المفهومات خبر لما هو كلّي على ما اختاره المحقق التفتازاني في شرح الكشف

( قوله ويرد عليه السؤال الثاني ) وهو انه داخل في الاستدلال الاول وقد صرفت اندفاعه ( قوله وقد يقال النخ ) أي في توجيهه المتن فيلزم يراد من المفهومات الحقائق أي الطبائع أو في الاستدلال على الوجود الذهني

( قوله نعم افراد النخ ) فان قلنا بجزئية الحقائق لها حقيقة فلا نسلم ان ليس لها وجود في الخارج وان قلنا بعدم جزئيتها حقيقة كما هو مختار المتأخرين من انها أمور انتزاعية والقول بجزئيتها مجرد اصطلاح بناء على انتزاعها من نفس الهوية من غير ملاحظة أمر خارج فلا نسلم ان لها وجوداً ( قوله لولا الوجود الذهني النخ ) تقريره لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ الحقيقة الموجبة الصادقة لكن أخذها يمكن بل واقع نحو الممتنع معدوم بيان الملازمة ان الحكم فيها غير مشروط بوجود الموضوع في الخارج فيجوز أن يكون الحكم فيها على الافراد المعقولة فقط حكماً إيجابياً فلو لم تكن موجودة في الذهن لم يصدق ذلك الحكم

في الخارج الذي لا تتعلقه موجود في نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر

محققاً أو مقدراً أو لا يكون موجوداً فيه أصلاً ( والتالى باطل ) وقد أشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى مما بقوله ( فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به أن للمتنع ) أى ما يصدق عليه المتن ( في الخارج معدوم فيه قطعاً ) أى لا نريد ذلك قطعاً اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلاً ( بل ) نريد به ( أن الافراد المعقولة للمتنع ) أى يصدق عليها الممتنع في العقل ( من الافراد المعقولة للمعدوم ) أى يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر أنها معدومة في الخارج فلو لم يكن للمتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال ( وهذا بالحقيقة عائد الى الاول ) والحاصل أن قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من أن الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة أو مقدرة فلو لا أن يكون للمتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه أن مفهوم المعدوم أمر سلبى وقد يقال لو لا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية

( قوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم ) ولا شك انه صادق

( قوله فلا نريد به الخ ) فالوجود الخارجى ليس بمعتبر فيه لا محققاً ولا مقدراً

( قوله وهذا بالحقيقة الخ ) قد صرفت مافيه

( قوله ويرد عليه الخ ) فيه أنك قد صرفت من التقرير المذكور ان ليس الاستدلال مختصاً بهذا القول الخصوص قبل هو مجرد تمثيل فالمنافضة فيه لا تنفع كيف وجميع المسائل المنطقية أحكام إيجابية بمفومات ثبوتية هي معقولات ثانية على معقولات أولى نحو كل جلس كذا فلو لا الوجود الذهني لم تكن تلك الاحكام صادقة

( قوله وقد يقال الخ ) خلاصة السابق انه لو لا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الموجبة الحقيقية التي حكم فيها على الافراد المعقولة جزئية كانت أو كلية وخلاصة هذا الوجه انه لو لا الوجود الذهني لزم بطلان كلية القضية الحقيقية أي بطلان صدق القضية الحقيقية التي حكم فيها على الافراد الخارجية والمعقولة كالمثال المذكور لان صدقها كلية يستدعى صدق الحكم على الافراد المعقولة أيضاً وصدقها عليها على تقدير عدم الوجود الذهني محال لعدم وجود الموضوع

( قوله ان مفهوم المعدوم أمر سلبى ) فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا تقتضى

وجود الموضوع وقد مر مافيه سؤالاً وجواباً

( قوله لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية ) أي يلزم أن تكون الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعاً

كقولك كل مثلث تساوي زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصوداً على الافراد الخارجية بل يتناول ماعداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلم يكن للماعداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي ( واحتج نافية وهم جمهور المتكلمين ) فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني ( بوجهين أحدهما لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حاراً بارداً مستقيماً معوجاً ) لانا اذا تصورنا الحرارة فقد حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للعار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وأيضاً يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معاً وحكم عليهما بالتضاد ( وثانيهما أن حصول حقيقة الجبل والسماء ) مع عظمهما ( في ذهننا مما لا يعقل وأجاب عنه ) أي عما ذكر من الوجهين ( الحكماء بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية ) موجودة بوجود ظلي ( لا هوية عينية ) موجودة بوجود أصيل ( والحار ما يقوم به هوية الحرارة ) أي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية

( قوله لو اقتضى الخ ) هذا الوجه يفيد عدم اقتضاء التصور للوجود الذهني والمطلوب نفيه الا انه لما كان تصور الشيء مقتضياً لثبوت الوجود الذهني كان انتفاء الاقتضاء مستلزماً لانتفاء ( قوله فقد حصلت الحرارة ) وقامت به ليصح ارتباطه بقوله ولا معنى للعار الا ما قامت به الحرارة وقد يمنع بالفرق بين الحصول فيه والقيام به فان الحوادث حاصلة في الزمان والمكان مع عدم قيامها بهما لكن هذا انما يتم على القول بأن القائم هو الشبح والموجود في الذهن هو المعلوم به ( قوله معاً ) أي كلاهما وليس بمعناه الحقيقي أعني في زمان واحد لا متنازع ذلك فلا بد حينئذ من اعتبار الحكم عليهما بالتضاد لان تصور التضاد لكونه نسبة يقتضى حصول الطرفين فيه فاندفع ما قيل ان تصور الضدين معاً يستلزم اجتماع الضدين فلا حاجة الي قوله وحكم عليهما بالتضاد ( قوله وثانيهما الخ ) جعله وجهاً ثانياً بناء على ان المانع في الاول من الحصول في الذهن من جانب العاقل وفي هذا من جانب المعقول

( قوله وأجاب عنه الحكماء الخ ) خلاصة الجواب الفرق بين الوجودين مع كون الموصوف أمراً واحداً

صرح به في حواشي التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض أوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن أن تصدق الاعلى الموجود في الخارج ففي تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية ( قوله وأجاب عنه الحكماء ) هننا ابحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم فسندكرها هناك ان شاء الله تعالى

الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع  
الضدين أيضاً لان التضاد من أحكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات (و) بأن  
(الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء) وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها  
موجودة بوجود خارجي يمتنع أن يحصل في أذهاننا (وأما مفهوماتها الكلية) وماهياتها  
الموجودة بالوجودات الظلية (فلا) يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موضوفة بصفات  
تلك الهويات (لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساوياً لها) أي للهوية (عاد الالتزام) وتم

( قوله دون الصور ) بل هي متفاوتة ولذا كان الضد مع الضد أقرب خطورا منه بدونه  
( قوله وبأن الخ ) قدر لفظ بأن اشارة الى انه معطوف على قوله بأن الحاصل الخ لاعلى قوله والحرارة  
مايقوم به هوية الحرارة مع قرينه لئلا يلزم استدراك قوله وأما مفهوماتها فلا  
( قوله وغيرهما ) مما له عظم قدره ليصح ارجاع ضمير مفهوماتها  
( قوله بصفات تلك الهويات ) أي بصفات مختصة بتلك الهويات كالعظم والمقدار والشكل والتناهي  
( قوله وتم الدليلان معا ) أي كلاهما زاد ذلك لئلا يتوهم من ذكر المساواة اختصاص لايقال باتمام  
الدليل الثاني

( قوله لان التضاد من أحكام الاعيان والهويات ) فيه بحث لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعي الخصم  
لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة ونظائرها وأما لو تشبث بلوازم الماهيات  
كالزوجية والفردية أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثاله فلا اذ لايتيسر أن يقال كون محل الزوجية  
موصوفاً بها من أحكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون  
الظلي اذ لاوجود عيانياً لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وأمثاله اذ لايمكن أن يقال  
كون محل الامتناع موصوفاً به من أحكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لايتصور له وجود عيني قيل  
والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وهذه الاشياء أغني الحرارة  
والبرودة ونظائرها حاصلة في الذهن لاقائمة به والثاني هو الموجب لاتصاف الذهن به لاالاول كما أن  
حصول شيء في المكان والزمان لايجب اتصافهما به وأنت خير بان هذا الجواب أيضاً لا يتم على مااتفق  
عليه كلمة القائلين بان الموجود في الاذهان ماهيات الاشياء لااشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لايمكن  
أن يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به مع أن العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به  
قطعاً والقول بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لايجدى نفعاً بل يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفاً  
للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلاً اذا حصل في الذهن فيلثد يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو  
العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئي لكونه قائماً بنفسه شخصية ومتشخصاً بشخصات ذهنية وهو الموجود  
في الخارج وأما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم

الدليلان معا (والا لم تكن هي) الهوية (حاصلة) في ذهننا معقولة لنا (لانا نقول الحاصل) في الذهن (نفس الماهية) التي لتلك الهوية (وانه) أي ذلك الحاصل (ليس مساويا للهوية) فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات أمور زائدة على الماهيات (نعم) ذلك الحاصل (ماهيها) أي ماهية تلك الهوية (ولا معني للماهية الا ذلك) أي ما يحصل في العقل بحذف الشخصات من الهوية فلا يلزم أن لا تكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية (فقولك هل يساويها) أي هل يساوي الحاصل الهوية (أولا) ان أردت به أنه هل يساوي نفس الهوية اخترنا أنه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان أردت أنه هل يساويها في الماهية أولا فهو كلام (خال عن التحصيل) اذ معناه أن ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية أولا (وبالجملة فالصور الذهنية) كلية كانت كصور المعقولات أو جزئية كصور المحسوسات (مخالفة للخارجية في اللوازم) المستندة الى خصوصية أحد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية

(عبد الحكيم)

(قوله الحاصل في الذهن نفس الماهية) لا الشبح والمثال ذكره لدفع أن يتوهم من نفى مساواة الحاصل للهوية في الحقيقة ان الجواب مبنى على كون الحاصل في الذهن الشبح والمثال ولذا زاد لفظ النفس (قوله وانه أي ذلك الحاصل الخ) جواب باختبار الشق الثاني ومنع لزوم عدم كون الهوية معقولة بناء على أنه الحاصل ماهيتها والماهية عبارة عما يحصل في العقل بحذف الشخصات (قوله نعم ذلك الحاصل الخ) كان الظاهر ايراد الواو لانه مقدمة ثانية لبيان عدم لزوم أن لا تكون الهوية معقولة لكنه أورد كلمة لم لانها قد ذكرت سابقا بقوله الحاصل نفس الماهية وان كان ذكره لغرض آخر

(قوله ولا معنى للماهية الا ذلك) ولذلك قيل الماهية تدل على الكلية التزاما (قوله ان أردت الخ) الا أن المصنف ترك هذا الشق لدلالة الجواب عليه وذكر الشق الثاني لئلا يرجع المعارض ويختاره فاندفع ماتوهم من أن المعارض لم يقل لفظ في الماهية في اعتراضه فكيف يصح أن يقال قولك كذا خال عن التحصيل

(قوله كما عرفت) [من أن معنى حصول الهوية في العقل حصولها بحذف الشخصات (قوله وان كانت مشاركة الخ) اذ لا مدخلة فيها لخصوصية أحد الوجودين فهي حاصلة للصور الذهنية موجبة لاتصافها بها كما للصور الخارجية من غير تفاوت وليست حاصلة للنفس حينئذ أصلا ثم اذا تصورتها النفس صارت حاصلة لها بصورها لا بأنفسها وهذا الحصول لا يوجب اتصاف النفس بتلك



من حيث هي هي (وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى) لان منشأ الوجود المبنى فمين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن (فلم قلتم ان الذهني كذلك) فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل الخصوص بوجود الكليات في الذهن (المقصد الخامس) المعدومات هل تمتاز أم لا (الموجودات الخارجية متميزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية بحسب أنفسها

اللازم لان صور تلك اللوازم مخالفة لها في العوارض بسبب اختلاف الحصولين أعنى حصولها بنفسها وحصولها بصورها واعتبر في الفرق بينهما بتصور كفر الكافر وحصوله للكافر فلا يرد النقض بلوازم الماهية وكذا باللازم الذهنية كالامتناع مثلاً

(قوله المعدومات هل تمتاز أم لا) ذكرها بالاستفهام اشارة الى عدم الجزم بأحد الطرفين على إطلاقه بل بالتفصيل الذي ذكره بقوله والحق

[قوله الموجودات الخارجية النخ) تحرير لحل النزاع بحيث يرتفع عنه الاشتباه ولما كانت الاشياء تبين بمقابلاتها تعرض لبيان تمايز الموجودات والوجودات ليظهر أن تمايز المعدومات المتنازع فيه بهذا المعنى (قوله وتمايز الوجودات) أى على تقدير زيادتها على الماهيات في أنفسها أي مع قطع النظر عن

(قوله وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجى) قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن أصل احتجاج النافين بأن القابل شرط لحصول الاثر ولا يسلم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرها وقد أشار اليه الشارح أيضاً في حواشى التجريد ورد عليه بأن الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهناً والصور الجزئية لا ترسم في النفس المجردة بل في المادى والمادى يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد يرسم فيها ما قبله كالغم والفرح ولظائرها والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما صرحوا به واعلم أن ههنا مغالطة ذكرها الكاتب في حكمة العين بل اتخذها مذهبا لا بد من ايرادها وحلها وهي أن الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه والجواب أن ما ذكره مبنى على توهم فاسد وهو أن الخارج ظرف للذهن كالكليات لا حقيقة والذهن ظرف للموجود الذهني كالحققة للدرة فيلزم حينئذ ما ذكره ومنشأ ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية وأما اذا حقق المعنى وعرف أن المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهني هو الوجود الظلى الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية أولاً ولا يري انه اذا قبل الموجود في الذهن موجود بوجود غير أصلي والذهن موجود بوجود أصلي لم ينتظم الكلام

(قوله وتمايز الموجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا شك فيه أيضاً) لان الموجودات الخارجية انما



مما لا يشك فيه أيضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه وأما المعدومات التي من جملتها العدميات فهي تمايزها وتمدها اللازم للتمايز خلاف (منهم من أثبتته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد) عن محل (يصحح وجود الضد) الآخر فيه (دون غيرهما) أي غير عدمي الشرط والضعف فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط

وجودها وعدمها مما لا شك فيه اذ لو كانت متحدة لكانت جميع الموجودات موجودة بوجود واحد وتمايزها في نفسها انما يقتضى اتصاف الماهيات بها في نفس الامر

(قوله وتمايزها بحسب الخارج) بأن تكون متصفة بالتمايز فيه متفرع على وجودها في الخارج لان الاتصاف بالتمايز الخارجي بدون وجود الموصوف فيه محال وأما تمايزها حال كونها معدومة فتفرع على تمايز المعدومات وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل ان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف في تمايز سائر المعدومات يقتضى وجه الفرق (قوله وأما المعدومات التي من جملتها العدميات) أشار بادخال العدميات التي هي من الممتنعات اذ لو أمكن وجودها لا يمكن وجود الممتنعات لانصافها بها الى أن هذه المسئلة شاملة للمعدومات الممكنة والممتنعة وليست مختصة بالممكنة كمسئلة الشيئية والى أن العدميات من حيث كونها معدومة داخلة في هذه المسئلة وأما باعتبار اضافتها الى ملكاتها فهي متميزة بتمايز ملكاتها فان قلت بعد القول بالمعدومات بصفة الجمع لاعمى للنزاع في تمايزها وهل ذلك الا مثل أن يقال الامور المتعددة هل هي متعددة متميزة أولا وليس المراد التمايز في الخارج حتى يمكن أن يقال المعدومات المتعددة في الذهن هل هي متميزة في الخارج أولا قلت لا شبهة في تعددها من حيث الاضافة الى الملكات كما عرفت وذلك يكفي للتعبير بصيغة الجمع انما النزاع في أن المعدومات المتعددة بحسب الاضافات هل هي متميزة من حيث انها متصفة بالعدم أم لا (قوله أي غير عدمي الشرط والضعف) لم يرجع الضمير الى عدم المشروط ووجود الضد الآخر فانه يوجب اتصاف عدم الشرط بحكمين مختلفين والمطلوب اختلاف العدميين في الاحكام

(قوله فان عدم غير الشرط الخ) أراد بالشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء لا المعنى المصطلح حتى يرد

تمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم أن يكون أمراً موجوداً ضرورة تميزا الاعمى بهما عن غيره لكن لا بد من تميزه في نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات والحمل على أن الخلاف في تمايز سائر المعدومات يقتضى وجه الفرق وبناء الكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج الخ كالا يخفى

(قوله التي من جملتها العدميات) اشارة الى تطبيق الدليل أعنى قوله فان عدم الشرط الخ على المدعي

وهو تمايز المعدومات

(قوله فان عدم الشرط الخ) اكتفى في الاستدلال بالتمثيلات اما لان الدعوي مهملة وأثبت المهمة

بالجزئيات منتظم واما بناء على انه لا فرق بين الاعدام الخارجية في التمايز وعدمه ولا قائل بالفصل (قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط) فان قلت عدم أي جزء كان من العلة التامة

وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر (ولو لا التمايز) والتعدد اللازم منه بين العدمات (لم تختلف مقتضياتها) ولا أحكامها من كون بعضها ملزوماً لآخر أو لازماً له أو مساوياً أو مبيناً إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة (ومنهم من نفاه لأن المعدومات) والعدمات (نفي صرف لا إشارة إليها أصلاً وكل ما هو متميز فله وجود إما في الذهن وإما في الخارج) لأن التميز صفة ثبوتية لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في الجملة وما يكون ثابتاً كذلك لم يكن معدوماً فلا شيء من المعدوم يتميز أصلاً ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان أنسب بقوله (والحق فيه)

أن غير الشرط من أجزاء العلة التامة يوجب عدم المشروط ولو أريد بقوله لا يوجب لا يوجب عدم المشروط من حيث أنه مشروط. يصح حمله على المعنى الاصطلاحي فإن عدم سائر أجزاء العلة إنما يوجب عدمه من حيث أنه معلول لا من حيث أنه مشروط.

(قوله لم تختلف مقتضياتها) فيه أن اللازم منه تمايز العدمات مطلقاً والمطلوب تمايزها من حيث أنها معدومة فلم لا يجوز أن يكون ذلك الاختلاف بسبب إضافتها إلى ملكاتها (قوله لأن المعدومات النخ) أي من حيث أنها معدومات نفي صرف أي خالص لا إشارة إليها إذ الإشارة تقتضي الهوية عند العقل المنافية لكونها معدومة وهذه المقدمة بديهية فلا يرد أن قولكم نفي صرف لا إشارة إليها بمنزلة أنه لا يتميز لها فيكون مصادرة وصورة الاستدلال أن المعدومات من حيث أنها معدومة لا وجود لها أصلاً وكل ما هو متميز موجود في الجملة إما الصغرى فبديهية لأن عدم ينافي الثبوت وأما الكبرى فلأن كل متميز متصف بالصفة الثبوتية التي هي التميز وكل متصف بالصفة الثبوتية موجود في الجملة (قوله ونفيه عن المعدوم) التعرض لنفي الوجود الذهني في الصغرى مستفاد من التعرض له في الكبرى ليتكرر في الأوسط بأن يقال المعدومات لا وجود لها في الذهن والخارج وكل ما هو متميز موجود إما في الذهن أو في الخارج

(قوله أنسب) لئلا يكون الاستدلال المذكور مشعراً بالتفصيل المذكور في قوله والحق

يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط ههنا معناه اللغوي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيصح الكلام وإن حمل على معناه الاصطلاحي فنقول مراده من قوله فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط أن عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجب فحينئذ يكون معنى قوله فإن عدم غير الشرط لا يوجب النخ أنه لا يوجب عدمه مع وجود أجزاء العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الأولى وهذا حكم صحيح لأن تلك الأجزاء إذا فرض تحققها في الصورة الثانية أيضاً كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها أجنبياً ليس بجزء من العلة التامة أصلاً فلا يوجب عدم المشروط ولك أن تقول مراده أن عدم الشرط من حيث أنه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو

أى فى الخلاف فى تمايز المعدوم ( أنه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى ) ذلك لانه ( لا تمايز ) بين المعدومات ( الا فى العقل ) فان تلك الاحكام انما تنصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجى فى الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا فى العقل ( فان كان ذلك ) التمايز الحاصل لها فى العقل ( لوجود لها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً ) بل كل ما يتصور من المعدومات والعدميات ومفهوم

( قوله أى فى الخلاف الخ ) قد عرفت ان هذا الخلاف غير مختص بالمعدومات الممكنة وبالتمايز فى الخارج فن قال المراد الخلاف بين القائلين بأن لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التفريع لم يأت بشئ ( قوله انما تنصف الخ ) بمعنى ان العقل اذ لاحظها وجدها متصفة بتلك الاحكام فى حد ذاتها مع قطع النظر عن اعتبار معتبر وفرض فارض وهذا الاتصاف الانتزاعى لا يتوقف على وجود العقل وملاحظته فلا يرد ان ذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض عدمه بل عدم العاقل يكون ذلك الاختلاف بماله

كذلك نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة النامة فعدمه أيضاً يستلزم عدم المشروط والاول أظهر ( قوله أى فى الخلاف فى تمايز المعدوم الخ ) أى بين القائلين بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التقدير ثم اعلم ان الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الخياليات فلا تكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن الغير الخيالي واءترض على قوله لانه لا تمايز الا فى العقل بأن الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما تحققته وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض أن لا عاقل فى الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بماله فكذا التمايز وقد نهت على جوابه فيما سبق فليترك هذا واعتراض بعض المتأخرين أيضاً على هذا الحق بأن بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بأن الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهنى هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه فى تمايز العدميات اذ لا يمكن أن يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لم تكن الاعدام تمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة فى الذهن لا تخرج عن كونها اعداماً بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى أن يقال لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعى ثبوت الموصوف به فن أثبت الوجود الذهنى حكم تمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لها من الثبوت الذهنى ومن فناء حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور فى شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام الخ وأقول أما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو أن مراد المصنف بيان ماهو الحق فى هذه المسئلة وان الخلاف فى التمايز ينبغي أن يكون فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وان لم يجفلوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا فى تمايز المعدوم بناء على اختلافهم فى الوجود الذهنى وان أشعر به كلام الشارح فى المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على أن أباعلى ذكره فى

المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجوداً في الذهن فلا امتياز الحاصل هناك ثابت الموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له أصلاً (والا تصور) ما هو معدوم مطلقاً لا وجود له

( قوله ثابت للموجود ) أي للوجود مدخل في التمايز اذ لولاه انتفى التمايز فلا يرد انا لانسلم كونه للوجود ضرورة ان عدم الشروط متميز عن عدم غيره لا الصورتين الحاصلتين منهما الا أن ظرف التمايز الذهن

( قوله لا للمعدوم المطلق ) أي من حيث انه معدوم وان كان ثابتاً لذات المعدوم وهذا هو المطابق لما في الهيات الشفاء والتحصيل من انه كيف يوجب على المعدوم حكم ومعنى قولنا ان المعدوم كذا ان وصف كونه كذا حاصل للمعدوم أي موجود له فذلك الوصف لا يخلو اما أن يكون في نفسه موجوداً أو معدوماً فان كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء فان مالا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً لشيء انتهى وما قالوا من أن المعدومات متميزة فرادهم ان المعدومات الخارجية متميزة في الذهن وهو غير مناف لنفي التمايز عن المعدوم المطلق فاندفع ما قاله صاحب المقاصد من أن الامر على عكس ما قال صاحب المواقف لان الحكماء المثبتين للوجود الذهني قائلون بالتمايز وجمهور المتكلمين النافين له قائلون بعدم التمايز ومع ذلك لا يمكن اجراؤه في تمايز العدميات اذ لا يمكن أن يقال ان ذلك التمايز اذا كان لكونها موجودة في الذهن لم تخرج عن كونها اعداما بل عن كونها معدومات اما الاول فلما مر من اختلاف القولين وأما الثاني فلأن الكلام في تمايز المعدومات من حيث انها معدومات واذا كانت الاعدام موجودة في الذهن لم تكن معدومات وكذا ظهر فساد ما ذكره شارح التجريد من أن الاولى في وجه التفريع أن يقال لما كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت المثبت له فن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاء حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً لانه اذا كان التمايز باعتبار كونها موجودة في الذهن لم يكن تمايزها من حيث انها معدومات والكلام فيه ولان الكلام في تمايز المعدومات مطلقاً لا في تمايز المعدومات الخارجية فتدبر فان كل ذلك ملشأء عدم التدبر لحل النزاع

وجودية الامكان انه لو لم يكن وجودياً لم يكن فرق بين امكانه لا ولا امكان له لعدم التمايز بين العدميات فيفهم منه أن الحكماء لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره المصنف الا أن يثبت أن ما ذكره أبو علي كلام الزامي وأما عن قوله لا يمكن اجراؤه في العدميات فهو ان الاختلاف في تمايز العدميات ليس من حيث انها عدميات بل من حيث انها معدومات وقد أشار اليه الشارح بقوله وأما المعدومات التي من جملتها العدميات ففي تمايزها خلاف فعلي تقدير القول بالوجود الذهني تكون الاعدام متميزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات في الذهن ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهني عن كونها عدميات بل يكفيها خروجها عن كونها معدومات فتأمل فانه دقيق

خارجا ولا ذهنا مع أنه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة ﴿ المقصد السادس ﴾ في أن المعدوم شيء أم لا وانها أي هذه المسئلة (من أمهات المسائل) الكلامية اذ يتفرع عليها أحكام كثيرة من جملتها أن الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن أن يعكس الحكم فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود

( قوله ان المعدوم شيء أم لا ) الجزء الاول لكونه مهمة في حكم الجزئية والجزء الثاني سالبة كلية ( قوله من جملتها ان الماهيات غير مجعولة ) ان أريد بالمسئلة المردد بين الايجاب والسلب فتقديره أو مجعولة وان أريد الجزء الاول منها فلا حاجة الى التقدير ثم تفرع مسئلة الجعل على تلك المسئلة إما على ما ذكره المصنف في آخرها من أن عاقلا لم يقل بأن الماهية الممكنة مستغنية في تقريرها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الا ما ينسب الى المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ذوات متقرررة ثابتة في أنفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في الاتصاف بالوجود وأما على ما هو التحقيق في هذه المسئلة من أن الماهيات أنفسها أثر الفاعل أو اتصافها بالوجود ولا شك في تفرعها على شيئية المعدوم وعدمه وأما على ما ذكره الشارح من أن معناها ان الماهية في كونها ماهية غير مجعولة اذ لا يمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه لعدم التغاير انما المجموع اتصافها بالوجود على ما سيأتي فلا شك ان عدم الجعل بهذا المعنى لا يتوقف على ثبوت الماهيات حال العدم كما لا يخفى

( قوله فان القائل النخ ) أي القائل باتحادهما في الصدق لا يمكنه القول بتلك المسئلة المرددة اذ يصير المعنى أن المعدومات أي الماهية المرتفعة بالمرّة موصوفة بالثبوت في الخارج أم لا ( قوله قيل ويمكن أن يعكس النخ ) لعلة اعتراض على ما ذكره الامام بأن استلزام أحد المسئلتين للآخر لا يقتضى تفرعه عليها الا ترى انه يمكن أن يعكس الامر ويقال أن من قال بهذه المسئلة المرددة يجب عليه القول بالزيادة فتدبر فانه قد زل فيه أقدام بعض الناظرين بسبب حمل المسئلة على الجزء الاول منها مع أن لفظ المسئلة يأبى عنه

( قوله من جملتها أن الماهية غير مجعولة ) تفرع هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكره المصنف من الاستدلال عليها وأما على تحقيق الشارح الذي أورده فيما سيأتي فدارها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل لشيئية المعدوم في ذلك

( قوله قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة الخ ) يعنى المسئلة الاولى وهي الجزء الاول من المتفصلة فان ما ذكره في الحقيقة مسئلتان ثم التفرع في كلام الامام بمعنى التوقف وفي كلام القائل بالعكس بمعنى الزوم وهذا أظهر في معنى التفرع

قطعا (فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف) والكعبى ومتبعيه من البغداديين (من المعتزلة أن المعدوم الممكن شئ) أى ثابت منقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود (فإن الماهية عندهم غير الوجود معروضة له وقد تخلو عنه) مع كونها متقررة متحققة فى الخارج وإنما قيدوا المعدوم بالممكن لأن الممتنع منه منى لا تقرر له أصلا اتفاقا (ومنه الاشاعة مطلقا) أى فى المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع (لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها) أى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقرر الماهية فى العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شئ (وبه) أى بما ذهب إليه الاشاعة (قال الحكماء) أيضا (فإن الماهية) الممكنة وإن كان وجودها زائدا على ذاتها إلا أنها (لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى أو الذهنى) يعنى أنها إذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة بأحد الوجودين

[ قوله فقال الخ ] الفاء لتفصيل الجمل السابق أى قال جمهور المعتزلة بالجزء الاول من المسئلة وخص الحكم بالمعدوم الممكن

(قوله فإن الماهية الخ) الفاء للتفسير وتصوير للزيادة  
(قوله غير الوجود) فى الصدق سواء كان أمرا اعتباريا أو موجودا  
(قوله وقد تخلو عنه) أى ليس من العوارض للماهية  
(قوله مع كونها متقررة الخ) تصریح لما علم ضمنا من الخلو ليتضح المقصود كمال الاتضاح  
(قوله ومنه الاشاعة) عطف على قال والضمير راجع الى أن المعدوم شئ ثابت وليس راجعا الى أن المعدوم الممكن شئ كما توهم فلا يجمع تقييده بقوله مطلقا  
(قوله أى بما ذهب إليه الاشاعة) من انه لا شئ من المعدوم بثابت  
(قوله فإن الماهية الممكنة) قيد بالممكنة لأنها المتنازع فيه فإن عدم ثبوت الممتنع متفق عليه  
(قوله إذا كانت الخ) أى ليس المراد أن الماهية مطلقا لا تخلو عن أحد الوجودين فإنها إذا كانت معدومة فى الخارج ولم يتصورها أحد كانت خالية عنها بل المراد أنها على تقدير تقررها لا تخلو عن أحدهما لأن التقرر يرادف الوجود عندهم

(قوله وإنما قيدوا المعدوم بالممكن الخ) لا يخفى عليك أن الاول أن يقيد المعدوم الممكن بغير الخيالى أيضا إذا خليات لا تقرر لها عندهم كما سيصرح به  
(قوله يعنى أنها الخ) لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العبنى وغير متعلقة بالذهن فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا صححه أولا بالناية وثانيا بدليل عام فتأمل



لان نقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بأنها ممتازة عن غيرها اولانها ثابتة في علم الملائ

(قوله وقيل هي مطلقا) أى الماهية مطلقا أى الممكنة والممتعة أو الممكنة فرض تقررها أولا لاتخلو عن أحد الوجودين

(قوله لان كل ماهية) حاصله ان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بالامتياز والحكم على الشيء يستدعى تصويره الذى هو وجود ذهنى له فكل ماهية لها وجود ذهنى ولم يقل لان كل ماهية ممتازة عن غيرها لان الحكماء لا يقولون بتمايز المعدومات أصلا نعم الحكم على الشيء يستدعى تميزه وكونه مشارا اليه عند العقل وأما ما أورد عليه من أن الحكم لا يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه بل بالوجه والشيء اذا علم بالوجه لم تكن ماهيته موجودة بل ماهية الوجه فليس بشيء لان وجود الوجه هو وجود الماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم على ماهو التحقيق أولان معنى وجود الماهية أن تكون صورتها موجودة في الذهن على رأى القائلين بالشبح نعم يرد عليه انه ان أراد انه يجب كونها محكوما عليها بالفعل فمنوع وان أراد بالقوة فهو لا يستدعى تصويره بالفعل

(قوله أو لانها ثابتة الخ) أى كل ماهية ممكنة أو ممتعة جزئية أو كلية ثابتة في الملائ الاعلى أى

(قوله وقيل هي مطلقا لاتخلو الخ) الاطلاق بالنسبة الى التقرر أى الماهية الممكنة من غير اعتبار تقرر معها لاتخلو عن الوجود وأما الكلام الاول فهو أن الماهية الممكنة مأخوذة مع التقرر وباعتباره لاتخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل أن يحمل الاطلاق على تعميم الماهية الممكنة والممتعة جميعاً (قوله يجب كونها محكوما عليها) فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا أو من المبادئ العالية بل يكفى معلوميته بالوجه والشيء اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بالضحك لم تكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوما بل الموجود فيه حينئذ ماهية الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق تعريفهم العلم بمحصل ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع أن أكثر علومنا من هذا القبيل فلا استدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكأن قوله وقيل اشارة الى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن أن يقال حاصل الاستدلال أن الموجبة تستدعى وجود الموضوع حال اعتبار الحكم أي حال اتصاف الموضوع بالحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دائما فدائما ولا شك أن ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابياً دائماً فيلزم لها الوجود الدائم وهو المطلوب لكن يتوجه عليه انا اذا لم نتوجه الى ماهية معدومة في الخارج فاتصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها في علم الملائ الاعلى فيرجع الى الدليل الثاني اللهم الا أن يفرق بأن مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملائ الاعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتى المستدعى لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى

(قوله أو لانها ثابتة في علم الملائ الاعلى الخ) فيه بحث لما سبق الاشارة منا الى أن المعدوم الجزئي معلوم



الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم (نم المعدوم في الخارج يكون) عندهم (شيئاً في الذهن  
وأما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج أو المعدوم المطلق شيء مطلقاً أو المعدوم في الذهن شيء  
في الذهن فكلاً فالشيئية عندهم تساوق الوجود) وتساويه (وان غايته لان قولنا السواد موجود  
يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء وللنافي) أي الذي ينفي كون المعدوم ثابتاً هو وجوده \*  
الاول الثبوت والتحقق والتقرر (أمر زائد على الذات) أي الماهية (لاشتراكه) بين  
الذوات المعدومة (دونها) أي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلاً ليست مشتركة

العمول المجردة والنفوس الكلية والمنطبعة للأفلاك لكن ثبوت الجزئيات المادية في العمول ممتنع عندهم  
ولا نسلم حصول جميع الماديات في النفوس المنطبعة فلضعف الوجهين عبر بلفظ قبل وانما زاد لفظ العلم  
ولم يقل في المثل الأعلى إشارة الى انه انما يتم اذا قلنا بأن علمه الطباعي  
(قوله مع ما لها من الاحكام) زاده تأكيداً أو تحقيقاً لثبوت كل ماهية  
(قوله وان غايته) أي مفهوم ما فان مفهوم الشيئية صحة العلم والاخبار عنه

للمثل الأعلى على وجه كلي كما هو مقتضى قاعدتهم فهذا المعدوم الجزئي من حيث خصوصيته خال عن  
الوجودين وقد سبق منا ما به التفصي أيضاً فليتذكر  
(قوله وان غايته) أي بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد قبل الدليل على تغاير مفهومى  
الوجود والشيئية استعمال أحدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال  
شيئتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه  
نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال قبل لما ذكر ويمكن أن  
يجاب بان مراد المستدل هو انه لا يقال شيئتها من الفاعل بحسب اللغة أي لا يصح ذلك بحسب اللغة فان  
كل عارف باللغة يحكم بعدم محتمه وان لم يعلم موارد الاستعمال وقد أشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه  
استعمال الآخر ولم يقل فيما لا يستعمل فيه الآخر فتأمل  
(قوله دون قولنا السواد شيء) والسرفيه أن أحد المتلازمين يجوز أن يكون واضح الثبوت لشيء  
دون الآخر

(قوله أي الذي ينفي كون المعدوم الخ) لاجابة الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء بناء على أن  
الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة قائلون باشتراك الذات بين الذوات  
وانما التمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامى كما يدل عليه سياق الادلة  
(قوله لاشترأكه بين الذوات المعدومة) تقييد اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظراً الى  
كلام الخصم والزامه له ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيده بما ذكر لتكان أظهر بالنسبة الى التخييل  
الذي ذكره بهيد هذا

بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المدومة ولا جزءها والا لزم التسلسل (ولافادة الحمل) فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد (ولا معنى للوجود الا هو) أي الثبوت فلو كان المعلوم ثابتا لكان موجوداً هذا خلف فان قلت يكفي أن يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى أن الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخيل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشارك ومفيد (قلنا بل هو) أي الثبوت (أعم من الوجود) فلا يلزم من ثبوت المعلوم في الخارج وجوده فيه (فان فسر) الثبوت (به) أي بالوجود (لفظي) أي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعلوم ثابت ونريد به معنى أعم من الوجود وأنتم تقولون ليس بثابت بمعنى أنه ليس بموجود \* الوجه (الثاني الذوات) المتقررة (عندكم) في العدم (غير متناهية) لانكم تقولون بأن الثابت من كل نوع

(قوله والالزم التسلسل) كما مر تقريره في ابطال جزئية الوجود وهو انه لو كان جزءا لكان ثابتاً لامتناع كون المنفي جزءا للثابت فيكون الثبوت جزءا له وهو أيضاً ثابت وهكذا (قوله تخيل الخ) اشارة الى ما نقل عن الحكماء انهم اذا حاولوا التعليم والتفهيم ابتدؤا بالتخييلات للترغيب ثم بالاقناعيات ثم الجدل ثم البرهان (قوله فالنزاع بيننا وبينكم لفظي) أي الاثبات والنفي راجع الى شيء واحد بحسب اللفظ حيث قلنا انه ثابت وقلتم انه ليس بثابت أما اذا لوحظ المعنى فلا نزاع لعدم اتحاد مورد الاثبات والنفي لان الثبوت عندنا أعم من الوجود وأنتم أردتم به الوجود وليس المراد ان كل واحد من الفريقين يعترف ما يدعيه الآخر من حيث المعنى كما لا يخفى

(قوله الثاني الذوات المتقررة بين) أي تقريره على ماهو الطريقة المشهورة في جريان برهان التطبيق انه لو كانت الذوات المتقررة في العدم غير متناهية فاذا فصل منها عدد متناه كالتى خرج منها الى الوجود

(قوله ولا جزءها والا لزم التسلسل) كما مر مشروحا في الدليل الثالث على زيادة الوجود في الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت كما لا يخفى (قوله تخيل للاتحاد) انما قال تخيل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد والوجود زائد وشرط انتاج الشكل الثاني وهو اختلاف المقدمتين مفقود هنا (قوله قلنا بل هو أعم من الوجود) أي قلنا من طرف المعتزلة فلا غبار كما توهمه من حكم بان لفظة قلنا سهو من القلم والاولى قيل

(قوله الذوات المتقررة عندكم في العدم) قبله التقييد بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه والا فاذا

من الانواع الممكنة افراد غير متناهية (مع أنها) أي تلك الذوات المتقررة (إذا أخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت أقل من الكل) المتناول لما خرج ولما لم يخرج (بمتناه) هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقاً (والاكثر من غيره بمتناه متناه) ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد أن تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون أيضاً متناهية (فالكل) الذي هو

حصل جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمتناه فنطبق احدهما بالاخرى فان وجد في الناقصة بازاء ما في الزائدة يلزم أن لا تكون الناقصة ناقصة وان لم يوجد انقطعت الناقصة والزائدة زائدة عليها بقدر متناه فتكون متناهية فعلم مما ذكرنا أن المصنف انما اعتبر التفاوت بينهما بدخول الموجودات وعدمه بطريق التمثيل ليكون ما به التفاوت بين جملتي الذوات المتقررة في العدم أصراً محققاً لا بمجرد الاعتبار وانما تعرض لبيان تنامي الاكثر الذي هو مشتمل على تلك الذوات مع الموجودات بعد لزوم تنامي الاول الذي هو تلك الذوات المتقررة فقط لانهم قالوا ان الثابت في العدم من كل نوع افراد غير متناهية لان الباقية منها بعد اخراج الموجودات غير متناهية فتدبر فانه مما خفي على بعض الناظرين (قوله والاكثر من غيره) أي من غير الاكثر سواء كان الغير متناهياً أو غير متناه بقدر متناه متناه والمراد بالاكثر الكثير ولذا استعمله باللام وكلمة من

أخذ مطلق الذوات المتناولة للمعدومات الغير المتناهية والموجودات المتناهية كانت غير متناهية وأنت خبير بان العالم حادث عند المعزلة أيضاً فكل موجود متقرر في العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم متناولة للمعدومة والموجودة معاً لانها مخنصة بالمعدومة كما يشعر به كلام القائل وبهذا تناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن نعم تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونه في العدم أيضاً لانه الانسب للسياق كما لا يخفى هذا ويمكن أن يقال في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية مع أن تناهيها لازم ببرهان التطبيق بأن يعتبر منها جملتان ويطبق احدهما بالاخرى (قوله والاكثر من غيره) جمع في العبارة بين حرف التعريف ومن وهذا وان كان مخالفاً للقاعدة شائع في عبارات المصنفين

(قوله فتكون أيضاً متناهية) لا يخفى أن الحجة الزامية وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو سلم لدل على ان الافراد المتقررة متناهية لا على انها غير ثابتة لا يلتفت اليه هذا

(قوله فالكل الذي هو الاكثر) يمكن أن يقال المراد فالكل أي الاكثر والاقول متناه

الاكثر (متناه) وقد فرض غير متناه هذا خلف (ونقض) هذا الوجه (بمراتب الاعداد) فانها غير متناهية مع أنه اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم أن يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناها وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى أنه يستلزم التناهي نقض أيضاً بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع أن كل واحدة منهما غير متناهية \* الوجه (الثالث

( قوله فانها غير متناهية الخ ) والجواب باشتراط الثبوت في جريان التطبيق ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات ثبوتاً عندكم مكابرة لان النفي الصرف لا يتصف باللاتناهي ام يمكن الجواب بأن لاتناهي مراتب الاعداد بمعنى عدم الانقطاع فلا يجري فيها برهان التطبيق

( قوله وان اكتفى الخ ) بأن لا يذكر أن الاكثر من غيره بمتناه متناه ويقال الذوات عندكم غير متناهية مع انها اذا أخذت بدون ما خرج منها الى الوجود كانت أقل بمتناه فالحل الذي هو الاكثر بمتناه لان القلة والكثرة من صفات المتناهي

( قوله مع ان كل واحدة منهما غير متناهية ) أما المعلومات فظاهرة وأما المقدورات فباعتبار التعلقات الازلية التي بها التمكن من الفعل والترك

( قوله ونقض بمراتب الاعداد ) فان أجيب باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتاً عندكم يدفع بان الشرط هو الوجود فن قال بانه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على أن الامور الكاشفة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتاً أو وجوداً وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كان لها ثبوت كما سبق في التقسيم فالاولى أن يسقط حديث الكون من البين

( قوله وان اكتفى الخ ) أي لم يشترط كون الزائد بقدر متناه

( قوله مع أن كل واحدة منهما غير متناهية ) أما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظاهر وأما مقدوراته عز وجل فان أريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي الازلي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه فهي أيضاً غير متناهية بالفعل وان أريد بها متعلقاتها بالتعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق بالحادث على الاظهر فعني عدم تناهيها أن قدرته تعالى لاتصل الى حد لا يتجاوزه ولا يتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كما لا يخفى ( قوله الثالث الذوات المتقررة الخ ) قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع ابتناؤه على كون كل ممكن

الثبوت محدثاً بمعنى المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذوات نابتة بدون الوجود بل غايته أن ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وأنت خير بان الدليل الزامي فيتم

الذوات) المتقررة في حال العدم (اما واجبة التقرر فتكون واجبة) مع أنها فرضت ممكنة (ويلزم) أيضاً (تعدد الواجب أولاً) تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث (فتكون) تلك الذوات (محدثة مسبوقة بالذني) وعدم الثبوت وهو المطلوب (فقيل الواجب ما يجب وجوده) لا ما يجب تقررده) الذي هو أعم من الوجود\* الوجه (الرابع أن العدم صفة نفي) أي صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود (والموصوف بصفة الذني نفي) أي منفي غير ثابت (كما أن الموصوف بصفة الاثبات) أي بالصفة الثبوتية (اثبات) أي مثبت غير منفي فالعدم المتصف بالعدم منفي (قال الآمدي) هذا المسلك وان حوّم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا أنه هكذا مقررّاً محرراً لم نجده لنيرنا (وهو في غاية الاحكام والحسن وإنه في غاية الضعف) والقبح (اذ لا نسلم

(قوله بل ممكنة التقرر) فتكون محتاجة في تقررها الى علة فاعلة ولما ثبت ان الفاعل مختار تكون محدثة لان كل صادر عن الفاعل المختار محدث فلا يرد النقص بصفاته تعالى (قوله وهو المطلوب) لانه ثبت أن المعدومات ليس لها ثبوت في أنفسها انما هو من الفاعل فلا يرد ما أورده صاحب المقاصد من أن المطلوب عدم تقررها واللازم من الدليل عدم أزلية تقررها ولا يحتاج الى ما قيل ان الحجة الزامية والمعتزلة قائلون بأزلية تقررها (قوله الواجب ما يجب وجوده) فان قيل كما يتمتع تعدد ما يجب وجوده يتمتع تعدد ما يجب صفة من صفاته لانه يستلزم كونه واجب الوجود قلت ذلك في صفة يتأخر الانصاف به عن الوجود وأما في الثبوت فكلما لكونه مقدما على الوجود فيجوز أن يكون ما يجب ثبوته ممكننا وجوده (قوله صفة نفي) الظاهر أن الاضافة بيانية أي صفة حقيقته النفي لانه رفع الوجود وعلى تقدير تأويله بالنفي فاللائق أن يقال غير ثابتة لا غير ثبوتية سواء أريد بها ما ليس السلب داخلاً في مفهومه أو ما هو موجود فان الاستدلال بعدم ثبوت الصفة على عدم ثبوت الموصوف أقوى وأظهر من الاستدلال بعدم ثبوته لاحد المعنيين على عدم ثبوته

(قوله حوّم على معناه) في القاموس حوّم في الامر استدراك فكلمة على بمعنى في أو يتضمن معنى الاستعلاء (قوله وانه في غاية الضعف) بكسر إن عطف على قوله قال الآمدي فهو من كلام المصنف (قوله لا نسلم ان المتصف النح) يمكن دفعه بانه لو كان ثابتاً لزم ثبوت تلك الصفة وتقررها في

(قوله وانه في غاية الضعف اذ لا نسلم الخ) أجيب عنه بان معنى كلام الآمدي أن الموصوف بصفة نفي نفسه منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعدم أي نفي البصر ليس ذات زيد مثلاً بل نفس بصره أي بصره متصف بانه عديم فهو أيضاً موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الاحكام ولقائل أن

أن المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب) أي بالصفة السلبية التي لا نبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى (وأما قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات أثبات بقياس) تمثيلي (من غير جامع) بين المقيس والمقيس عليه (مع ظهور الفرق) بينهما لأن نبوت الشيء لغيره فرع على نبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة نبوتية بل لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا عن انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز أن يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب أن يكون الموصوف بها منتفيا في نفسه \* الوجه (الخامس) المعدومات الثابتة في العدم (لو تبين أن لذواتها كان

الموصوف في الخارج فلا يكون صفة نفي كما أن صفات الاجناس الثابتة للمعدوم الممكنة ثابتة عندهم بخلاف اتصاف الموجودات بصفات السلب فانه لا يستدعي وجودها اللهم الا أن يقال اللازم ثبوتها في الموصوف والمنفي مالا ثبوت له في نفسه وأما الجواب بان المراد أن الموصوف بصفة نفي نفسه منفي فان العدم نفي نفس ذلك الشيء بخلاف الصفة السلبية الاخرى فانها ليست نفي نفسه بل نفي صفة من صفاته كالعمى فانه نفي البصر لا نفي ذات العمى فليس بشيء لان القائلين بنبوت المعدوم لا يعترفون بان العدم نفي الشيء في نفسه بل نفي صفة الوجود عنه والشيء ثابت في نفسه

(قوله وليس انتفاء الخ) يعني أن الاتصاف بالصفة السلبية أي ما يكون السلب داخلا في مفهومه ليس باتصاف حقيقي فانه في الحقيقة عبارة عن انتفاء مدخول السلب عن شيء وانتفاء الشيء عن غيره لا يقتضي انتفاءه في نفسه فما قيل ان التقريب غير تام لان الكلام في الاتصاف بالصفة السلبية لافي سلب الاتصاف فالواجب أن يقال وليس اتصاف شيء بالصفة السلبية فرع انتفاءه في نفسه ليس بشيء

(قوله المعدومات الثابتة في العدم الخ) يعني أن المعدومات الثابتة لاشك انها مختلفة بأمر متباينة فالاختلاف الحاصل لكل واحد منها مع قطع النظر عن الآخر ان كان مقتضى ذاته بأن تقتضي ذاته ذلك الامر الذي به الاختلاف يلزم أن يكون كل موجودين في الخارج مختلفين بالذات لامتناع اختلاف مقتضي الشيء الواحد وتختلف عنه وان لم يكن مقتضى ذاته فان كان مقتضى ذاته الاتحاد بأن يقتضي أمرا واحدا لزم أن لا يوجد في الخارج من كل نوع الا فرد واحد وان لم تقتض ذاته الاختلاف ولا الاتحاد

يقول لانسلم أن المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزائد عليه وهو ظاهر ولا نسلم أن المتصف بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفي بمعنى انه غير موجود لكنه لا يفيد لان الكلام في نفي الثبوت والمدعي عمومته من الوجود على أن قوله كما أن الموصوف بصفة الاثبات أثبات يشعر بالاطلاق في المقيس كما في المقيس عليه فليتأمل

(قوله الخامس لو تبين أن الخ) يمكن أن يقال قياسا على ما سيذكره في الوحدة اقتضاء التباين

بشرط العدم تأمل



كل شيئين مختلفين بالذات) فيلزم أن يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلاً متباينين متخالفين بالذات لأن مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها (والا) أى وان لم تتباين لذواتها (فان اتحدت لذواتها لم تشكل في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم أن يكون النوع الواحد كالسواد مثلاً منحصراً في فرد واحد (والا) أى وان لم تتحد لذواتها أيضاً كما لم تتباين لذواتها (فالمدوم) حال العدم (مورد للمتزايلات) أى الصفات المتعاقبة فان ذات المدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز أن يعرض له كل واحدة منهما بسبب أمر خارج عنه (ويلزم السفسطة) أعنى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المدوم (قلنا فذلك لذواتها ان أردت) به (لما هيأتها اخترنا أنها لا تتباين لذواتها ولا تتحد) أيضاً لذواتها (ولا يلزم كونها مورداً للمتزايلات اذ التميز انما يعرض للهويات) الثابتة في العدم وكل ما يمتاز به هوية عما عداها فانه لازم لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم أن تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض وأما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الواحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لأمر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات

يلزم جواز كون المدوم حال العدم مورداً للمتزايلات بالنظر الى ذاته وبما حررنا اندفع ما يتوهم من انه يجوز أن لا يقتضى كل المعدومات التباين ولا الاتحاد بل يقتضى البعض التباين وبعضها الاتحاد فلا يلزم شئ من الامرين وان التباين ليس مقابلاً للاتحاد بل التعدد فالترديد غير حاصر ولو أريد به التعدد لا يلزم اختلاف كل شيئين بل تعددهما وهو واقع فتدبر

(قوله قلت هما وصفان الخ) انما لم يجب المصنف بهذا الجواب لانه خلاف الواقع اذ لا يصح القول بأن المعدومات التي هي هويات شخصية مورد للوحدة والكثرة

(قوله جاز أن يعرض له كل واحدة منهما) أى بالنظر الى ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذا باطل قطعاً فلا يرد أن يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبها نظراً الى أمر آخر مانع فان مجرد قابلية الحل لا يكفي

(قوله مقارنة لامور الخ) فيه بحث لا يخفى لان السؤال لا يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضى شيئاً منها والا انحصرت في هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل أن تكون للماهية من قبيل الاحوال



الموجودة حتى تلزم السفسطة المذكورة (وان أردت) به (لهوياتها فنختار ثباتها) وتكثرها (لذواتها فلكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة) ولا فهو يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفتان بالذات والحقيقة الشخصية (وبالجملة ان) أى ما ذكرتم في العدم (وارد عليكم في الوجود) فان ماهية السواد من حيث هي اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وإن لم تقتض شيئاً منهما كانت مورداً للمتمازيلات مع أنها من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تماثل الصفات الاعتبارية عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت أنه لا استحالة في جواز تماثل الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال أن الشخصيات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات

( قوله وبالجملة الخ ) ماسر كان نقضا تفصيلياً وهذا نقض اجمالى والتعبير عن النقص الاجمالى بلفظ بالجملة شائع في كلامهم وليس معناه يحمل الكلام السابق وخلاسته كما وهم فاعترض بأنه غير واقع موقفه والفاء في فهو زائدة ومدخولها أعنى مجموع المبدأ والخبر وهو قوله فهو وارد عليكم مبتدأ بتأويل هذا خبره بالجملة أو خبر له على ان الباء زائدة

( قوله وان اقتضت التباين ) أى الاختلاف والتكثر بأمر متباينة

( قوله كانت ) أى الطبيعة من حيث هي مورداً للمتمازيلات بالنظر الى ذاتها مع ان مورد المتمازيلات لا يكون الا الموجود كيلا يلزم السفسطة

( قوله لا استحالة الخ ) يعنى ان الماهية من حيث هي عبارة عن الماهية لا بشرط شئ وهو لا ينافى الوجود فيجوز كونها مورداً للمتمازيلات في زمان وجودها انما الاستحالة في أن تكون الماهية من حيث هي بمعنى الماهية بشرط الاطلاق والتجرد مورداً لها لانها لا تكون موجودة

( قوله قلت قد عرفت الخ ) لا يخفى أن مقصود السائل أن المذكور في الاستدلال لزوم كون المعدوم حاله العدم مورداً للمتمازيلات وهو غير لازم في صورة النقص فلا نقض وهذا الجواب لا يدفعه اذ حاصله ان ما أوردتم على النقص وارد على الاستدلال المذكور أيضاً

( قوله وقد يقال الخ ) قاله الشارح الابهرى أى قد يجاب عن الاستدلال المذكور باختيار الشق

قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بوجود فعل تقدير تسليم حاليتها لزومها بحاله والوجه أن يقال الاتفاق في الصفات الثابتة فيجوز أن يدعى عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان الشخص لما ميز الموجود الخارجى مع انه اعتبارى عندنا فلان ميز الصفة المنفية الغير الثابتة للمعدوم الثابت أولى (قوله وقد يقال) قاله الشارح الابهرى وهذا الجواب على تقدير ارادة الماهية من الذات كما صرح

المعدومة اذا خرجت الى الوجود وأما حال العدم فلا كثرة وأيضاً جاز أن تكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الانقضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة (والمعتمد في اثبات هذا المطلب (وجهان \* الاول أن القول بثبوت المعدوم) في حال العدم (ينفي المقدورية لان الذوات) ثابتة (أزلية) فلا تتعلق القدرة بالذوات أنفسها (والوجود

الثالث ومنع لزوم كون المعدوم مورد للمتمايزات لان الماهية حال العدم متصفة بالوحدة وما به الاختلاف انما يرد على الماهية حال وجودها وهذا الجواب مبنى على أن الثابت في العدم من كل نوع فرد واحد دون الافراد الغير المتناهية

(قوله وأيضاً الخ) سند آخر للمنع المذكور كما لا يخفى

(قوله ان القول الخ) هذا الدليل الزامي مركب من مقدمات محققة هي ان الذوات على تقدير ثبوتها أزلية وان الأزلية تنافي المقدورية وأن الوجود حال ومقدمة للنافي وهي انتفاء الحال ومقدمة للمثبت وهي عدم تتعلق القدرة بالاحوال وتقرير الدليل انه لو كانت الذات ثابتة لزم نفي المقدورية اذ لو تحقق المقدور يلزم على النافي القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم الحال وعلى المثبت القول بتأثير القدرة في الحال مع عدم تتعلق القدرة بها وكلا الأمرين باطلان فما قيل انه لا مجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام أيضاً لانه اما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أولاً وعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندهم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان ذلك التأثير في الحال ليس بشئ

(قوله فلا تتعلق القدرة الخ) لان الأزلية تنافي المقدورية لانها اذا كانت ثابتة في أنفسها فلا تحتاج الى علة فضلاً عن كونها مقدورة بخلاف ما اذا لم تكن ثابتة فان القدرة تتعلق بأنفسها بمعنى ان ذواتها أثر القادر كما هو مذهب الاشعرى

به حيث قال ان أريد به أن ذات ماهية السواد الكلية هل هو مقتضى للوحدة أو الكثرة أولاً فنختار أن الماهية الكلية لا تقتضي بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم مورداً للمتمايزات اذ الصفات والمشخصات لا تتوارد عليه حالة العدم بل انما تتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بأن الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق وقد يقال

(قوله ينفي المقدورية) فان قلت على تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف تحقق المقدورية ولم يتعلق الجملة قلت تتعلق بنفس الذوات على ماسيجيء من كون الماهية مجعولة وان كان مخالفاً للتحقيق الشارح فان المختار عندنا أيضاً على تحققة التأثير في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق (قوله والوجود حال الخ) فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام أيضاً لانه اما أن يعترف الخصم بأن الوجود حال أم لا فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندهم وعلى الثاني لا يصح

( حال ) لانا ثبتته بدليله ثم نقول لنافي الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تأثير لكان ذلك التأثير في الحال لكن تأثير القدرة في الحال مع أنه لا حال عندكم أمر محال ( أو نقول ) لمن أثبت الحال منهم ( الذوات أزلية والاحوال ) التي من جملتها الوجود عندكم ( لا تتعلق بها القدرة ) فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزاً عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن البارئ سبحانه موجداً للممكنات ولا قادراً علي ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تأثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف أمر عديم فلا يكون أثراً للمؤثر وفيه بحث لان المراد أن القدرة انما تجمل الذات متصفة بالوجود لأنها توجد الاتصاف والفرق بين

( قوله ليست معلومة الخ ) اي بالذات لعدم استقلالها بالنقل والوجود

( قوله وذلك كفر صريح ) فيه انه لو تم هذا الوجه لدل على جواز تكفير المعتزلة مع انهم لا يكفرونها والجواب ان كون اللازم كفراً صريحاً لا يقتضي أن يكون الملزوم صريحاً ويجوز تكفيرهم فان التزام الكفر كفر أولزومه اذا كان صريحاً

( قوله أمر عديم ) اذ لو وجد لكان له اتصاف بالوجود فننقل الكلام الي اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وما قيل انه يجوز أن يكون اتصاف الاتصاف أمراً اعتبارياً فمدفوع بأن الاتصاف بالامر الذي من شأنه الوجود فرع وجود الصفة كما انه فرع وجود الموصوف على ما بين في محله ( قوله انما تجمل الذات متصفة بالوجود ) يعني أن تأثير القدرة في نفس الاتصاف من حيث انه

قوله لكان ذلك التأثير في الحال فالاولى أن يقال في ابطال كون التأثير في الوجود والوجود ليس بوجود كاقيل في ابطال كونه في الاتصاف أن الاتصاف أمر عديم الا انه لا يتم على رأى القائلين بوجود الوجود ( قوله لانا نقول ذلك الاتصاف أمر عديم ) اذ لو وجد في الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينقل الكلام الي اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من الجائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود دون سائر الافراد وسيشير اليه الشارح في بحث الوجود

( قوله وفيه بحث ) قيل في بحثه بحث فان قدرة اليجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عديماً وكان هو الاثر ليس الا لم يكن أثراً موجوداً وكان الصور المحسوسة صوراً للامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل أن يكون للاعدام المحضة صور محسوسة وأن تكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة وجوابه أن المنفى تعلق قدرة اليجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتاً وبالوجود على معنى جعله وجوداً فالمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالأثر وهو الذوات باعتبار المذكور موجود بلا ريبه فتأمل

الأتري ان الصباغ يجعل الثوب متصفاً بالصبغ وان لم يكن موجوداً لا تصافه به الوجه (الثاني لو كان) المعدوم الممكن (ثابتاً كان المعدوم) المطلق (أعم) مطلقاً (من المنفي) لشموله الثابت والمنفي معا (فيكون) مفهوم المعدوم مطلقاً (متميزاً عنه) أي عن مفهوم المنفي (والا) أي وان لم يكن متميزاً عنه (لكان) المفهوم (العام عين) المفهوم (الخاص) وهو محال (فيكون) مفهوم المعدوم أمراً (ثابتاً لان كل متميز) عن غيره (ثابت عندكم وانه) يعني مفهوم المعدوم (صادق على المنفي) أي على ما صدق عليه المنفي (و) كل (ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هذا خلف وما يقال) من (أن المعدوم الممكن ثابت) عندهم (لا كل معدوم فيصدق) حينئذ (بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه) أي صدق المعدوم (على المنفي ثبوته اذ يصير) الاستدلال (هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وأنه

رابط بين الموصوف والصفة لامن حيث انها جعلت الاتصاف اتصافاً ولا من حيث انها جعلته موجوداً ثم الاتصاف بالوجود ان كان حقيقياً بأن كان الوجود صفة زائدة على الماهية في الخارج سواء كان موجوداً أو معدوماً فلا اشكال اذ يكون تأثير القدرة في الامر الخارجي وان كان انتزاعياً فعلى تأثير القدرة انها تجعل الذات مصدر الآثار المطلوبة ومظهر الاحكام المختصة وهذا هو المراد بقولهم انها تجعلها بحيث ينزع منها الوجود ثم أثر القدرة هو الذات من حيث الاتصاف وهو موجود في الخارج فاندفع الشك الذي عرض لبعض الناظرين انه يلزم أن يكون أثر الفاعل أمراً اعتبارياً وذلك بين البطلان (قوله ألا تري الخ) تنوير للمعقول بالمحسوس

[قوله كان المعدوم أعم الخ] وذلك لانه حينئذ يكون المعدوم نقيض الموجود والمنفي نقيض الثابت الذي هو أعم من الموجود ونقيض الاخص أعم من نقيض الاعم بخلاف ما اذا لم يكن المعدوم ثابتاً فإنه حينئذ يكون المعدوم مساوياً للمنفي كما ان الثابت مساوياً للموجود فالقضية الشرطية لزومية وما قيل لادخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت الاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفي فرد واحد وهو الممتنع ليس بشيء لانه على تقدير عدم الثبوت يكون كل ما هو فرد للمعدوم فرداً للمنفي

(قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتاً الخ) قبل لادخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت فالاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفي فرد واحد وهو الممتنع وجوابه أن المراد ببيان العموم على وفق ما اصطاحوا عليه من أن المنفي ما لا ثبوت له محالاً كان أو ممكناً كالتجاليات فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم في اللزوم مما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه

لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمنزل مما قدمناه من التحرير وانما خذلهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يفتنوا لان قصدهم (أى قصد المستدلين بالوجه الثانى (الالزام) أى الزام المعتزلة بما هم معترفون به من أن التميز يقتضى الثبوت وتوضيحه أن تحرير المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وأنه على تقدير كونه أعم من مفهوم المنفى يلزم أن يكون متميزاً عنه فيكون أمراً ثابتاً فيلزم أن يكون ما صدق عليه المنفى ثابتاً لا تصافه بأمر نبوتى هو مفهوم المعدوم وحينئذ لا يتجه عليه أصلاً ما قالوه من أن الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفى لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفياً محضاً والا لم يكن بينهما فرق واذا لم يكن نفياً محضاً كان ثابتاً فيصدق المنفى معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه أنه ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفياً محضاً بل بعضها نفى محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وحينئذ تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم أن الاظهر على تحرير المصنف أن يقال على تقدير كونه أعم من المنفى كان مفهوم المنفى متميزاً عنه فيكون

(قوله فانه بمنزل الخ) لانه قد ثبت الكلية بلا ريبه

(قوله خذلهم ذلك القول) فى القاموس الخزلة بضم الخاء المعجمة والزاي السكسرة فى الظاهر خزل كفرج فهو أخزل ومخزول والضمير المستتر راجع الى القول المذكور بما يقال وقوله انهم منصوب بنزع الخافض أى لانهم

(قوله والا لم يكن بينهما فرق) أى فى الصدق

(قوله انه ليس جميع الخ) فان أريد بقوله لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفياً محضاً رفع الإيجاب الكلى فالملازمة المدلول عليها بقوله والا لم يكن بينهما فرق ممنوعة وان أريد به السلب الكلى صحت الملازمة المذكورة لكن بمنع الملازمة الثانية اذ لا يلزم من رفع السلب الكلى الإيجاب الجزئى وهو أن بعض المعدوم ثابت

(قوله ان الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده أظهر من صدق مفهوم المعدوم على افراد المنفى اللازم على تقرير المصنف بل الاظهر أن يترك كونه أعم ويقال لو كان المعدوم الممكن ثابتاً كان المنفى متميزاً عنه الى آخره

(قوله واعلم أن الاظهر الخ) وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفى على افراده اللازم على هذا التقدير أظهر من صدق مفهوم المعدوم الذى هو أعم من مفهوم المنفى على افراد المنفى اللازم على التقدير الاول

ثابتاً وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون أيضاً ثابتاً وأما ما يقال من أن المعدوم ليس عندهم أهم من المنفى فردود بما نقل عنهم من أنهم يطلقون المعدوم على المنفى أيضاً وحينئذ إما أن يكون مساوياً له أو أخص منه مطلقاً أو من وجه أو أهم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى (للمثبت) أي للذي ثبت كون المعدوم ثابتاً (وجهان \* الاول

(قوله ليس عندهم أهم) بل هو مبين له لاختصاصه بالمكن فلا يصح الصغرى أعني كل منفى معدوم (قوله يطلقون المعدوم) بالمعنى المقابل للموجود على ما صدق عليه المنفى أيضاً أي كما يطلقون لفظ المنفى عليه فلا يكونان متباينين فاندفع ما قيل انه يجوز أن يكون الاطلاق بالاشتراك اللفظي (قوله وحينئذ إما أن يكون النخ) لانتفاء التباين وعدم الاتحاد في المفهوم لفرض صدق المعدوم على الثابت وهذا التردد بالنظر الى مجرد صدق المعدوم على المنفى من غير ملاحظة حال المنفى وأما اذا لوحظ حاله فاعمية المعدوم متعين كما في المتن

(قوله فالمطلوب حاصل) أي المطلوب الاصل وهو عدم ثبوت المعدوم اذ يرتب على التقديرين الاولين القياس هكذا كل معدوم منفى ولا شيء من المنفى بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى التقديرين الآخرين كل منفى معدوم أو بعض المنفى معدوم وكل معدوم ثابت بناء على ما قررنا فالمنفى ثابت هذا خلف فالمعدوم ليس بثابت وقد يقال المراد بالمطلوب ثبوت مفهوم المعدوم لانه على جميع التقادير يكون متميزاً عن المنفى فيكون ثابتاً

(قوله من أنهم يطلقون المعدوم على المنفى أيضاً) أي كما يطلقون المنفى على المنفى أي يطلقون لفظ المنفى على ذاته فاندفع توهم رككة التردد بقوله وحينئذ إما أن يكون مساوياً له بناء على توهم أن معنى أيضاً كما يطلقون المعدوم على الثابت اذ حينئذ لا احتمال للمساواة على أن معنى قوله وحينئذ حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ أيضاً أو نقول انه توسيع للدائرة لا ترديد ومثله مقبول شائع في كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن القيل أن اطلاق المعدوم على المنفى يحتمل أن يكون باشتراك اللفظ بان يوضع بوضع آخر بازاء المنفى لاعتبار اتصاف المنفى بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبوت المنفى لا يقال الاطلاق على المنفى والثابت معا فلا اشتراك لفظياً بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز أن يكون الاطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ على أن هذا التوجيه على تقدير تمامه يستدعي صرف كلمة أيضاً الى ذلك المعنى الموهم لرككة التردد والظاهر أن يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والا قرب أن يقال في دفع قيل ذلك القائل انه لو سلم عدم اطلاقهم المعدوم على المنفى بالاشتراك المعنوي لاشك في أن معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفي سلب الثبوت ولا شك في عموم الاول لان تقيض الاخص أهم وبه يتم المقصود كما لا يخفى

(قوله فالمطلوب حاصل) أراد به أصل المطلوب وهو ثبوت ذات المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه



المعدوم متميز وكل متميز ثابت ( فالمعدوم ثابت (أما الاول فلائنه) أي المعدوم (متصور ولا يمكن تصور الشيء إلا بتميزه عن غيره) والا لم يكن هو بكونه متصوراً أولى من الغير لا يقال ان أرادوا أن كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعالمهم أرادوا أن بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله (وأيضاً فان بعضه مراد) دون بعض (و) بعضه (مقدور) دون بعض (ولولا التميز) بين المعدومات (لما عقل ذلك) أي اتصاف بعضها بالمرادية أو المقدورية دون بعض (واما الثاني فلائن كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور إلا بتعيينه) وثبوته في نفسه (والنفي الصريح لا تعين له) في نفسه (ولا اشارة) عقلاً (اليه والجواب) عن هذا الوجه هو

( قوله الا بتميزه عن غيره ) ولا أقل من نقيض ذلك الوجه الذي تصور به فلا يرد النقص بتصورات الاشياء بالمفهومات العامة

( قوله ان كل معدوم ممكن متصور ) أي تفصيلاً لانه الموجب للتميز فلا يرد ان كل معدوم ممكن متصور ولو بعنوان كونه معدوماً ممكناً لان هذا التصور لا يوجب التميز بين افراده

( قوله لعالمهم الخ ) هكذا قرره الامام في المباحث المشرقية

( قوله كما يشهد به الخ ) فان الظاهر من ايراد لفظة أيضاً التوافق بين السابق واللاحق بالوجه الخصوص لا مجرد التوافق في كونهما دليلين على تميز المعدوم فانه يكفي لافادته العطف فقط

( قوله فان بعضه مراد ) أي لنا وكذا مقدور لنا ولو أريد كونه مراداً لله تعالى ومقدوراً لله تعالى بالتعاقب الذي به الوجود بالفعل لانجبه الكلام لكن ملازمة السابق يقتضي الحمل على ما ذكرناه اذ لا يطلق التصور على علمه تعالى

( قوله فلائن كل متميز له هوية الخ ) فيه اشارة الى أن الاستدلال بخصوص صفة التميز فانه المقتضي للهوية لا بأنه صفة ثبوتية حتى يلزم الاستدراك في الاستدلال اذ يكفي ان المعدوم مقدور ومراد وكل منهما صفة ثبوتية الخ

( قوله والنفي الصريح الخ ) مقدمة ثانية للاستدلال أو الحاصل مما سبق ان كل متميز له هوية في نفسه وهو غير مطلوب فلا بد من ضم هذه المقدمة وهي قوله النفي الصريح لا هوية له في نفسه ينتج أن التميز لا يكون نفيّاً صرفاً وهو المطلوب

عن مفهوم النفي فان قلت مراد المعارض لنفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا مما ذكر في الجواب قطعاً فلم يندفع فكيف يصح قوله فردود قلت مثله مقبول كما في صناعة المناظرة فكأن السؤال يتضمن في مثله دعوى عدم ثبوت أصل المدعي أصلاً لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذي يذكر في أمثاله



(النقض بما وافقونا على أنه منفي كالممتنعات) فإن بعضها كشريك الباري متميز عن بعض  
كاجتماع الضدين (والخياليات) كبحر من زئبق وجبل من ياقوت وانسان ذي رأسين  
فإن بعضها متميز عن بعض ولا يثبت لها اتفاقا لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالتأليف  
والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم أن الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض  
من غير أن تتصف الجواهر هناك بالاعراض (ونفس الوجود) فإنه متميز عن العدم  
وغيره أيضا ولا يثبت له في العدم اتفاقا وبالضرورة (والتركيب) فإن ماهيته متميزة عن  
غيرها وليست متقدمة حال العدم وفاقا لأنها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى  
بعض وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود (والاحوال)

(قوله والخياليات) أي الممكنات التي ركبها الخيال من الامور المحسوسة

(قوله اتفاقا) أي بين القائلين بنبوت المعدوم والنافين له

(قوله ذوات الجواهر النخ) أي الجواهر الفردة اذ لا تأليف في العدم والاعراض التي يتصف بها  
الاشياء في الخارج فالمراد بقولهم المعدومات الممكنة ثابتة بقولهم الثابت في العدم من كل نوع افراد غير  
متناهية البسائط وهي نوع الجوهر الفرد وسائر أنواع الاعراض ويلزمهم القول بقيام الاعراض بذواتها  
حال الثبوت ولعلمهم لا يابون عن ذلك كما لا يأتى الفلاسفة من كون الشيء الواحد جوهرًا وعرضًا بحسب  
الوجودين فإن خلافهم انما نشأ من نفي الوجود الذهني واثبات أحكامه للاشياء في الخارج ولذا قال بعضهم  
بنبوت رجل معدوم راكب على فرس معدوم على رأسه قلمسوة ملونة بيده سيف معدوم يقاتل قتالا  
معدوما بناء على أنه يجوز أن يتصور ذلك

(قوله ونفس الوجود) أي من غير اتصاف الماهيات به

(قوله في العدم النخ) أي في حال عدم الماهيات فلا ينافي التعميم التي سيأتي من قوله لافي الوجود  
ولا في العدم ولا في غيرهما فإن المراد به انه ليس ظرفا لثبوت الاحوال شيء من الامور المذكورة  
والوجود من حيث كونه حالًا داخل في ذلك التعميم وههنا بيان النقض به من حيث ذاته مع قطع النظر  
عن كونه حالًا أو موجودًا أو معدومًا فتأمل فإنه قد أخطأ فيه بعض الناظرين  
[ قوله وذلك لا يتصور ] بناء على لزوم السفسطة من جواز اتصاف المعدوم بالحركات والسكنات

(قوله على أنه منفي) معنى النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور في عطف الخياليات على الممتنعات

(قوله وعندهم أن الثابت النخ) ظاهره أن هذا قول كل القائلين بنبوت المعدوم وما سنذكره في

آخر المقصد السادس من أن الكل اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم النخ يدل على أنه قول البعض إلا أن

يؤول بما سنذكره هناك

فإنها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكأنه خص الوجود بالذكر مع اندراجها في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقص بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كأنه قيل

وذلك يفضي الى مذهب السوفسطائية وبغضهم قالوا بالاتصاف وفرقوا بأن السفسطة انما تلزم اذا قلنا بترتب الآثار والاحكام الخارجية في حال العدم وفيه أن الاتصاف بالاعراض المحسوسة من الآثار الخارجية (قوله في العدم) أي في حال عدم ما يتصف بها

(قوله وكأنه خص الوجود النخ) يعني أن الوجود وإن كان مندرجا في الاحوال فالتنقض به يتجه على نفاة الاحوال من حيث أنه حال لكن من حيث خصوصه يتجه به التنقض على كلا الفريقين فله مزية على سائرهما وذلك لانه يصح أن يقال الوجود متصف بالتميز حال انعدام ما يتصف به من الماهيات فيلزم ثبوته حال انعدامها وأنه يستلزم وجود المعدوم حال عدمه سواء قيل أن الوجود حال أولا بخلاف سائر الاحوال

(قوله وجود المعدوم) أي الوجود المخصوص الذي يتصف به المعدوم حال عدمه أي عدم المعدوم [قوله لزم اجتماع الوجود النخ] ضرورة أن الثبوت والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم أصلا فنأين يلزم ثبوتها في العدم فالوجود لا يكون الا في المعدوم لكونه أمرا انتزاعيا (قوله ثم النقص النخ) جواب عما أورده صاحب المقاصد من أن قاعدة الخصم ليست سوي أن كل معلوم ثابت في الخارج فان كان موجودا ففي الوجود وإن كان معدوما ففي العدم أولا موجودا ولا معدوما ففي تلك الحال والوجود وغيره من الاحوال ليست لها حالة العدم أصلا فنأين يلزم ثبوتها في العدم

(قوله وليست ثابتة عندكم في العدم) فإن قلت الانسب بقوله فيها سيأتي وليست ثابتة عندكم لافي الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ترك قوله في العدم فما وجه ذكره قلت لما كان النقص بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بأنها معدومات كان الانسب هذا التقييد وأما ما سيذكره فزيادة تعميم قصد به ملائمة كلام المقاصد الذي أورد قوله ثم النقص النخ ردا كما يدل عليه النظر فيه

(قوله وكأنه خص الوجود بالذكر النخ) قيل ما ل هذا الاعتذار أن المراد بالوجود فيها سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم النخ وليس بحال والاظهر من السياق أن مآله تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وإن فرض حالته باعتبار قيام الوجود بالموجود في الجملة وأما سائر الاحوال فلا ضرورة في انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل وإن تحقق اتفاق نفاة الحال (قوله لزم اجتماع الوجود والعدم) قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض في العدم من غير أن تقوم بالجواهر ومثله جائز في الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما والجواب أن قوله

المفومات التي يسميها بعضهم أحوالا لا شك أنها متمايزة وليست ثابتة عندكم أصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرها وأما القائل بالحال فيقول أنها ثابتة على أنها واسطة (هذا) كما ذكر (و) قد (بيننا أن ثبوته) أي ثبوت العدم الممكن (ينافي كونه مقدورا و) كونه (مراداً) فإن ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية أيضاً (فلا يمكن إثباته به) أي إثبات ثبوته بكونه مقدوراً ومراداً بعبارة دون بعض (وبالجملة فالتميز) الذي ادعيت ثبوته للعدم الممكن (أن أردتم به القدر الثابت في المنفي) وهو التميز الذهني (فظاهر أنه لا يوجب الثبوت) والا لكان المنفي أيضاً ثابتاً (وان أردتم به غيره) أي غير ذلك القدر (معناه) أي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للعدم الممكن (وعليكم) أولاً (تصويره) حتى نعلم أنه ماذا (وتقريره) أي بيان ثبوته للعدم الممكن حتى نصدق به (و) عليكم ثانياً (بيان كونه مقتضياً للثبوت) حال العدم فإنا من وراء المنع في المقامين \*

(قوله لا شك أنها متمايزة) فانكم لا تشكون في تمايزها إنما تشكون في حاليها  
(قوله وليست ثابتة عندكم) أي مرتفعة بلرة لا تقولون بها أصلا فضلا عن الثبوت  
(قوله وبالجملة الخ) مأمراً كان نقضاً اجالياً وهذا نقض تفصيلي جعل صورة النقص سند المنع فغني  
قوله وبالجملة أي مجمل البحث وخلاصته هذا لانه اجال السابق  
(قوله وعليكم ثانياً الخ) فيه إشارة الى أن التصوير لاجل التقرير فان اقامة الدليل بعد بيان

اذ لو ثبت الخ تنبيه على انتفاء ثبوت العدم في العدم الذي ادعي ضروريته بمعنى البداهة وتجاوز ثبوته في العدم بدون القيام بالعدم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به وان كان الاعتراض على دعوي الاتفاق على انتفاء الوجود في حالة العدم لم يرد أيضاً لان الاحوال في قوله ثم التفتت بالاحوال يندرج تحتها الوجود فالمراد اتفاق نفاة الحال فتأمل والحاصل أن مبنى القيل على الغفلة عن الاضافة في وجود العدم فلا تغفل

(قوله ولا في العدم) لان المفومات التي يسميها البعض أحوالا أمور اعتبارية ايس من شأنها أن يعرض لها الوجود عندكم فهي من قبيل الممتنع وأنتم تقولون بثبوت المعدمات الممكنة  
(قوله فيقول انها ثابتة على أنها واسطة) فان قلت المعتزلة يخصون الثبوت بالممكنات والحال عند القائل بها ليس من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح قوله وأما القائل بالحال الخ قلت هم إنما يخصون الثبوت في حال العدم بالمعدمات الممكنة لا مطلق الثبوت  
(قوله يدل على نفي المرادية أيضاً) لان الارادة كما سيحي في مباحث الاغراض لا تتعلق الا بمقدور  
مقارن عند أهل التحقيق

الوجه ( الثاني المعدوم متصف بالامكان ) لان كلامنا في المعدوم الممكن ( وانه ) أى الامكان ( صفة ثبوتية كما سيأتى تقريره ) في المرصد الثالث ( فكان المتصف به ثبوتياً ) أي ثابتاً لما سر من أن اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال ( وجوابه منع كون الامكان ثبوتياً ) بل هو أمر اعتبارى ( كما سيأتى ) في ذلك المرصد أيضاً على أنه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول ( ولهم شبه غيرهما ) أى غير الوجهين المذكورين ( منها ما يعود اليهما نحو انه ) أى المعدوم الممكن ( فى الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان ) اذ لا يتصور الغاير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله أن كل واحد من الغيرين متمايز عن الآخر واما الى الثاني بأن يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية بجوابه إما النقص أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية ( ونحو أن القصد الى إيجاد غير المعين

المدعى وليس معنى التصوير التعريف حتى يرد عليه منع الطرد والعكس وسائر الاحكام الضمنية فيقال ان اللائق أن يترك قوله أولاً وثانياً ويقول فانا من وراء المنع في المقدمات ( قوله وانه صفة ثبوتية ) ان أريد بها انها موجودة فى الخارج كما يدل عليه قوله كما سيأتى تقريره وقول الشارح فى الجواب بل هو أمر اعتبارى فيرد عليه انه لو تم هذا الدليل لزم وجود المعدومات الممكنة فى الخارج ولو أريد بها ما ليس السلب داخلاً فى مفهومه بناء على أن تفسيره بسلب الضرورة عن الطرفين تعريف باللازم وحقيقته هو الاحتياج فى الوجود والعدم فالنقض المذكور غير وارد عليه والجواب بمنع الثبوتية جار على التقريرين ( قوله ببعض ما نقض النسخ ) وهو الخياليات فانها ممكنة الوجود فى حد ذاتها وان امتنع ثبوتها حال العدم لاجل العدم ( قوله راجع اما الى الاول الخ ) فان الحكم على الغيرين بأنهما شيئان أى ثابتان اما لاجل تعددهما واما لاجل الانصاف بالغيرية

( قوله كما سيأتى تقريره فى المرصد الثالث ) فيه بحث وهو أن الذى يأتى تقريره فيه هو أن الامكان موجود فى الخارج فلو بنى الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن فى الخارج حال كونه معدوماً فيه ( قوله بل هو أمر اعتبارى ) سيشرح فى مباحث الحدوث على أن الامكان صفة ثبوتية بمعنى عدم كون السلب جزءاً من مفهومه وان تفسيره سلب الضرورة تفسير باللازم فلو بنى الوجه الثاني على الانصاف بالصفة الثبوتية يقتضى ثبوت الموصوف كما هو المشهور لم يتجه فى الجواب منع كونه ثبوتياً بله الجواب اما منع اقتضاء الانصاف بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المناسب لاصل أهل السنة أو منع اتصاف المعدوم قبل وجوده فى الخارج والذهن بالامكان كما هو المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سذكركه هناك ( قوله ببعض ما نقض به الوجه الاول ) وهو غير المتنوعات ( قوله أو منع كون الغيرية صفة ثبوتية ) وان قال به مشايخنا القائلون بأن الصفات لاهو ولا غيره كما سيجي فى موضعه وانما لم يجب بمنع انه غيره بناء على أن الغيرين موجودان ينفك أحدهما عن الآخر فى الوجود أو فى الحيز لان مرادهم الغيرية بحسب اللغة

(ممتنع) فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصوداً بذلك القصد أولى من غيره وعصوله أنه متعين متميز فيكون ثابتاً فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد (و) نحو (ان الادراك) أي الاحساس (علم) أي نوع منه فلو جاز أن يكون لنا معلوم هو ليس بشئ (فليجز) أن يكون لنا (مدرك) أي محسوس (ليس بشئ) وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشئ ولا مدرك بالحواس وأيضا

( قوله فقد رجع الخ ) لما كان التعين عين التميز أو مستلزما له ارجعه الى الوجه الاول وان كان يمكن رجوعه الى الثاني بأن التعين صفة ثبوتية ( قوله فان التميز الخ ) تعليل لمقدمة مطلوبة في التشبيه فان الجواب بالنقض لاشبهة فيه والجواب بمنع كون التعين والتميز مقتضيا للثبوت فيه خفاء ازاله بأن التميز في علم الفاعل كاف وهو لا يقتضي الثبوت الخارجي وبعض الناظرين لما خفي عليه معنى الفاء غيره الى الواو وجعله جوابا آخر وحمل قوله كالجواب على النقض ولا يخفى سماجته

( قوله أي نوع منه ) لان العلم يتنوع الى الاحساس والتخييل والتوهم والمتعقل ( قوله فلو جاز الخ ) أي اذا كان الاحساس نوعا من العلم يكون المعلوم أي المتعقل كالمحسوس في المعلومية فلو جاز أن يكون الخ

( قوله وهذا راجع الى الاول ) لان الاستدلال في الاول بالمعلومية بواسطة استلزامه التميز وههنا الاستدلال بالمعلومية بلا واسطة اذ تقريره ان كل معدوم ممكن معلوم وكل معلوم ثابت لانه لو لم يكن ثابتاً لجاز أن يكون لنا معلوم ليس بثابت ولو كان كذلك فليجز أن يكون لنا محسوس ليس بثابت لان المعلوم كالمحسوس في اقتضاء الثبوت بجامع المعلومية لكن التالي باطل فالمقدم مثله

( قوله النقض بالمستحيل ) أي ابطال الملازمة المدلول عليها بالشرطية بالمستحيل فانه معلوم ليس بثابت ولا يمكن ادراكه بالحواس فقد تحقق لنا معلوم ليس بشئ مع عدم جواز كونه مدركا بالحواس سمي ابطال الملازمة نقضا لاستلزامه نقض كون المعلومية علة للثبوت وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه لا دخل لعدم كونه مدركا بالحواس في نقض كون المعلومية علة كما لا يخفى

( قوله وأيضا ما ذكره الخ ) أي فيما ذكره من القياس الاستثنائي تمثيل خال عن الجامع أي الامر المشترك المؤثر في الحكم وذلك لان الملازمة المدلول عليها بالشرطية مبينة بالتمثيل أي بقياس المعلوم المتعقل على المحسوس بجامع المعلومية المشار اليه بقوله الادراك علم يعني لانسلم وجود الجامع فان الاحساس

( قوله فقد رجع الى الوجه الاول ) وان حمل قولهم على أن التعين صفة ثبوتية يرجع الى الثاني الا أن التعين عند المتكلمين أمر اعتباري كما سيبيح

ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل ألا نرى أنه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتاً فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ( ومنها ما سنوردها في مسألة أن الماهية مجمولة أم لا ) وهي أن يقال لو كانت الذوات غير منقررة في أنفسها وكانت بجمل الجاعل لم تكن الانسانية مثلاً عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب أن لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة منقررة في أنفسها وسيأتيك جوابها هناك \* خاتمة \* للمقصد السادس ( وفيها بحثان \* الاول ) في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من أن المعدوم شيء أم لا فانه بحث معنوي ( الشيء عندنا الموجود ) أي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شيء عندهم

يخالف التعقل في الاحكام الا ترى تخالفهما في اقتضاء الوجود وعدمه فليجز تخالفهما في اقتضاء الثبوت وعدمه وبما حررنا لك من انه منع اندفع الشكوك الموردة ههنا من أن التخالف بالنوع لا ينافي وجود الجامع وانه يشعر بأنه لولا التخالف بالنوع بأن يكونا متحدين بالنوع يحصل الجامع بينهما وان اللازم مما ذكره عدم كون المعلوماتية جامعا وهو لا يستلزم خلو التمثيل عن الجامع مطلقا وان التثوير المذكور لا يثبت المخالفة بالنوع لان مدارها على توهم كونه مدعياً لاثبات الخلو عن الجامع كما لا يخفى

( قوله وسيأتيك جوابها هناك ) من انا لاسلم استحالة سلب الشيء عن نفسه فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه دائماً انما المحال هو الايجاب المعدول

( قوله وهذا بحث النخ ) الغرض منه دفع توهم ان هذا البحث قد علم مما سبق لانه اذا لم يكن المعدوم شيئاً كان مختصاً بالموجود واذا كان شاملاً للمعدوم كان معناه المعلوم ووجه الدفع ان هذا بحث لغوي متعلق ببيان ما وضع له لفظ الشيء وما سبق بحث معنوي لما عرفت ان معناه ان المعدوم تقررنا وثبتنا حال العدم أولاً وهذا الفرق وان كان يستفاد مما سيجيء في المتن من قوله والنزاع لفظي والحق ما ساعد عليه اللغة الا انه أراد الشارح التنصيص عليه من أول الامر للعناية بدفع التوهم المذكور

( قوله يطلق على الموجود فقط ) الحصر مستفاد من تعريف المسند اليه بلام الجنس ولان مقام البيان يقتضي ذلك وأما ان الموجود يطلق على الشيء فقط فمتفق عليه ولان تعريف المسند باللام يفيد ذلك فصح التفريع عليه

( قوله وكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء ) يعني ان المقصود التلازم من الجانبين في الصدق سواء كانا مترادفين أو مختلفين في المفهوم ولذا قالوا الشيء الموجود ولم يقولوا بمعنى الموجود

( قوله وهذا بحث لفظي ) نقل عنه أن هذا وان ذكره المصنف الا انه أراد التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم ( قوله يطلق على الموجود فقط ) قيل لا على وجه الترادف بل على وجه التساوي أما عند أبي



موجود وكل موجود شيء ( وقال الجاحظ والبصرية ) من المعتزلة ( هو المعلوم ويلزمهم المستحيل ) أى يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا أن يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشية ( و ) قال ( الناشئ أبو العياش هو القديم وللحادث مجازو ) قالت ( الجهمية هو الحادث و ) قال ( هشام ) بن الحكم هو الجسم

( قوله يلزمهم اطلاق الخ ) أى يلزمهم أن يطلقوا لفظ الشيء على المستحيل حقيقة مع أنهم لا يطلقونه أصلاً كيف وأنهم لا يطلقون عليه لفظ المعدوم فضلاً عن الشيء على ما في تلخيص المحصل والاعتذار عن هذا قد سبق في تعريفات العلم حيث قال المصنف وقد يعتذر لهم بأن المستحيل يسمى شيئاً لغة وكونه ليس شيئاً بمعنى انه غير ثابت لا يمنع ذلك ويؤيد ذلك ما قال الزمخشري ان الشيء اسم لما يصح أن يعلم موجوداً كان أو معدوماً محالاً أو مستقيماً

( قوله الا أن يقولوا الخ ) قد سبق في تعريفات العلم ان انكار تعلق العلم بالمستحيل مكابرة ومناقض لحكمه بأنه لا يتعلق العلم به وسيجيئ تحقيق هذا في مباحث العلم  
( قوله هشام بن الحكم ) خط في نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية مقيداً بالسمع عن الشارح ان خطه لثلاثا يسقط تنوين هشام من المتن

الحسين والتصيني فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب أهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الآمدي حيث قال مذهب أهل الحق من الاشاعرة أن لفظ الشيء عبارة عن الموجود ولهذا قال في شرح المقاصد مذهب أبي الحسين والتصيني هو مذهبنا بعينه اللهم الا أن يحمل كلامهما على التساوى ومعنى قولهما هو حقيقة في الموجود أن اطلاقه على الموجود بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لانه بمعنى الموجود نعم سياق الكلام يشعر بأن المراد تعيين ماوضع له الموجود بحسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه

( قوله ويلزمهم المستحيل الخ ) عليه قيل ان أراد لزوم اطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشيء على ما هو به أن الشيء يطلق على المستحيل لغة وان ارادانه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله العلامة انه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والحال والمستقيم والجواب عندي اختيار الشق الاول ودفع المنع به بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود مستدلاً عليه بما سيجيئ الآن وأما ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به كما نهنك عليه هناك أن الشيء يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتعريفهم موافق لمذهبهم نعم صرح الآمدي بأن الكلام الزامى وكذا شارح المقاصد لكن ليس بمرضى عندي ( قوله الا أن يقولوا المستحيل لا يعلم الخ ) صرح به الشيخ في الشفاء أيضاً كما سيجيئ تحقيقه في مباحث العلم ( قوله وقال هشام بن الحكم ) خط في نسخة مقروءة على الشارح على لفظ ابن الحكم وكتب قارئها الحاشية مقيداً بالسمع عن المشرح أن خطه ابن الحاكم لثلاثا يسقط تنوين هشام من المتن



(و) قال (أبو الحسين) البصري (والنعماني) من معتزلة البصرة (هو حقيقة في الوجود ومجاز في المعدوم) وهذا قريب من مذهب الاشاعرة (والزاع لفظي) متعلق بلفظ الشيء وأنه على ماذا يطلق (والحق مساعد عليه اللغة) والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات (والظاهر معنا) فان أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الوجود حتى لو قيل عندهم الوجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابله بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين أن يكون الموجود قديماً أو حادثاً جسماً أو عرضاً (ونحو خلقتك من قبل ولم تكن شيئاً ينفى اطلاقه) بطريق الحقيقة (على المعدوم) لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ (و) قوله (والله على كل شيء قدير) ينفى اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون

(قوله وهذا قريب الخ) لانه ادعى الاتحاد في المفهوم ودعواهم أعم من ذلك كما مر (قوله متعلق بلفظ الشيء) يعنى ليس المراد باللفظي ماهو المشهور وهو ما يكون النزاع فيه من حيث اللفظ دون المعنى بأن يسلم كل واحد من المتنازعين مدعى الآخر (قوله يطلقون لفظ الشيء على الموجود) أى بخصوصه لا من قبيل اطلاق الانسان على زيد فلا يكون الموجود أخص منه ومعلوم ان الشيء ليس أخص من الموجود فيتلازمان وهو المطلوب فلا يرد ان مجرد الاطلاق على الموجود لا يثبت المدعى

(قوله تلقوه بالقبول) فلا يكون اطلاقه عليه مجازاً (قوله ونحو خلقتك الخ) ابطال لدعوى الخصم بعد اثبات دعواه (قوله لان الحقيقة الخ) أى اللفظ باعتبار المعنى الحقيقي لا يصح نفيه عما يصدق عليه ذلك المعنى (قوله انما تتعلق بالحادث الخ) فلا يصح معنى الآية بخلاف ما اذا كان بمعنى الموجود فانه حينئذ يصح المعنى وتكون الآية من قبيل العام بخصوص وأما انه لا يستفاد من الآية قدرته على المعدومات الممكنة فلا يضرنا

(قوله قابله بالانكار) لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف ونحو خلقتك الخ لان التلقى بالقبول والمقابلة بالانكار متحققان على تقدير عموم الشيء أيضاً (قوله ينفى اختصاصه بالقديم) فان قلت الآية الكريمة تدل على نفي اختصاص الشيء بالموجود أيضاً لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة أيضاً وكذا يدل على نفي اطلاقه على القديم لاعلى مجرد نفي اختصاصه به وكل منهما ينافي المدعى الاصل قلت الدالان ممنوعتان اما الاولى فلان أقصى ما يلزم أن لا تستفاد القدرة على المعدوم من هذه الآية وأما الثانية فلان غايته أن يكون لفظ الشيء عاماً خص منه البعض وذلك جائز نعم اذا اختص القديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى

القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول أبي العياش الناشي (و) قوله (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك) ينفي (اختصاصه بالجسم) فيبطل به قوله هشام (و) قول ليبد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ينفي (اختصاصه بالحادث) لان الاصل في الاستثناء أن يكون متصلاً فيبطل به قول الجهمية \* البحث (الثاني في تعريفات المعتزلة على القول بأن المعدوم شيء) أي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكاً عن صفة الوجود كما مر (قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق) وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات (ثم اختلفوا فقال أبو اسحاق بن عياش الذوات في العدم معرفة عن جميع الصفات) ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود (وقال غير ابن عياش إنها في حال العدم متصفة

( قوله ينفي اختصاصه بالجسم ) اذ فعل العبد عرض وما قيل انه ينفي اختصاصه بالموجود أيضاً لان الذي سيفعل معدوم فدفع لانه معدوم حال القول لامطلقاً فالمعنى لا تقولن لموجود بارادته تعالى في وقته المقدر له اني أفعل ذلك غداً الا أن تقول ان شاء الله

( قوله المعدومات الممكنة ) أي البسيطة

( قوله لا في كونها ذوات ) أشار بذلك الى أن اختصاص التأثير في كونها موجودة اضافي فلا ينافي تحقق التأثير باعتبار التركيب والاتصاف بالاعراض

( قوله فقال أبو اسحاق الخ ) تحرزا عن لزوم السفسطة

( قوله متصفة بصفات الاجناس ) أي الصفات النفسية هي مالا تكون حاصلة لاجل معنى زائد على الذات قالوا لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة والجواب انها متخالفة للماهيات وان كانت متساوية في مفهوم الذات

( قوله ينفي اختصاصه بالجسم ) فيه أن ظاهر الآية ينفي الاختصاص بالموجود أيضاً اذ تمام الآية ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا أن يشاء الله) والذي سيفعل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن أن يقال لا يلزم من الآية أن جون اطلاق الشيء على الذي سيفعل قبل أن يفعل فتأمل

( قوله متصفة بصفات الاجناس ) قالوا لانها متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية والجواب أن مفهوم الذات عارض للحقائق لاتمام حقيقتها كآثارهموم والتساوي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة في الوجود وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر وبهذا يبطل أيضاً تمسك ابن عياش على النعمى بأنها لما كانت متساوية في الذاتية فاخصاص بعضها بصفة معينة

بصفات الاجناس ككون السواد سواداً والبياض بياضاً والجوهر جوهرًا والعرض عرضاً (وهي) أي الصفات على الاطلاق (اما عائدة الى الجملة) أي البنية المركبة من أمور عدة (أو الى التفصيل) أي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيب بينها (و) القسم (الاول) العائد الى الجملة (هو الحياة وما يتبعها) من القدرة والعلم والارادة والكراهية وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم يختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة (و) القسم (الثاني) العائد الى التفصيل (اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر) أنواع (أربعة) من الصفات (الاول الصفة الحاصلة) للجوهر (حالتى الوجود والعدم وهي الجوهرية) التي هي من صفات الاجناس (الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود) فان الفاعل لا تأثير له في الذوات لانها ثابتة أزلا وأبداً الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرًا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجوداً أي متصفاً بصفة الوجود (الثالث ما يتبع الوجود) أي وجود الجوهر (وهو

( قوله على الاطلاق ) سواء كانت صفات الاجناس أولاً وسواء كانت موجودة أولاً فان الصفة عندهم أعم من العرض فيشمل الوجود على تقدير كونه معدوماً  
( قوله فانها محتاجة إلخ ) لان الحياة مشروطة بالبيئة لكونها اعتدال المزاج أو تابعة له والبواقي مشروطة بها

( قوله لان الماهيات غير مجعولة عندهم ) أي في كونها ماهيات وانما قال عندهم مع ان عدم الجعل بهذا المعنى متفق عليه اذ لا يتصور توسط الجعل بين الشيء ونفسه لان الكلام في بيان مذهبهم  
( قوله وهو التحيز ) أي الحصول في حيز ما

لا يكون لذاتها وهو ظاهر ولا لصفة أخرى والا لتسلسل ولا لفاعل موجب لتساوي نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم مورداً للمتراليات وهو باطل بالاتفاق فتعين أن يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز أن يكون لذاته المخصوصة  
( قوله أي الصفات على الاطلاق ) أي سواء كانت صفات الاجناس أولاً وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود أو حال العدم فان الوجود مثلاً لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروطة  
( قوله هو الحياة وما يتبعها ) المراد من الصفات المقسومة الى الاقسام ما هي من مقولة الاعراض وبالحياة الاعتدال النوعي أو القوة التابعة له فلا ينجمه حياة الباري تعالى نقضاً ولا صفاته التابعة لحياته تعالى قيل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتباري وفيه تأمل

(التحيز) قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فثبهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرًا واحدًا فقط كان له في أول حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه أحد الاربعة (الرابع) الصفة (المعلقة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في التحيز) أي اختصاص الجوهر بالتحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية وهم يقولون انه معطل بالكون وعندهم أن الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود أو أبيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة (وللاعراض) الانواع (الثلاثة الاول أعني) الوصف (الحاصل

( قوله قالوا ) أي الجمهور خلافا للشحام والبصري كما سيأتي  
 ( قوله غير الحركة الخ ) أي لا ينحصر في الاربعة كما يدل عليه الدليل لانه ليس شيئا منها  
 ( قوله كان له الخ ) اما الاجتماع والافتراق فلفرض كونه موجودا واحدا فقط وأما الحركة  
 والسكون فلكون كل منهما كونًا نانيا  
 ( قوله انه أحد الاربعة ) لعدم اعتباره اللبث في السكون  
 ( قوله بشرط الوجود ) تصريح لما علم ضمنا اذ التحيز كما عرفت مشروط بالوجود  
 ( قوله الاحلول السواد ) وهو نسبة بين الطرفين ليس صفة لشيء منهما لان حلول السواد صفة  
 للسواد لا لمحله فانه اذا كان الحللول صفة له يكون كونه محلا له صفة لمحله  
 ( قوله غير مشروط بالحياة ) قيد بذلك لان الاعراض المشروطة بالحياة وان أوجبت لمحااصفات  
 الا أن الجوهر الفرد غير متصف بها لكونها مشروطة بالبلية

( قوله عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ) هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصري كما سيأتي  
 ( قوله الكون غير الحركة الخ ) أي لا ينحصر في هذه الاربعة لا أن الاربعة ليست من الكون  
 ( قوله انه أحد الاربعة ) سيجيء في بحث الاكوان أن أبا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث  
 والمسبوقية فيه

( قوله بالتحيز بشرط الوجود ) تصريح لما علم مما سبق التزاما اذ قد علم من حكمه بتبعية التحيز  
 للوجود هذا القيد  
 ( قوله الاحلول السواد فيه ) والحلول صفة للسواد لا لمحله فان قلت الحللول وان كان صفة للسواد  
 الا أن حلول السواد في المحل صفة له كما قيل في نظائره من حصول صورة الشيء في العقل وفهم المعنى  
 من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح في أول البيان من حوائش المطول

حالي الوجود والمعدم (وهو المرضية) التي هي من صفات الاجناس (وما بالفاعل وهو الوجود و) الصفة (التابعة له) أي للوجود (وهو الحصول في المحل) فان المرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود وأما سبب الحصول في المحل فلم يجهلوه أمرا زائداً على نفس العرض (ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز) كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة زائدة على حدة كإصر (وابن عياش ينفيهما حال المعدم) لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وإيس المعدم حاصل في الحيز قطعاً فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك أثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس (و) أبو يعقوب (الشحام يثبتهما فيه) لانهما متحدان ولا يجوز أن لا يكون الجوهر جوهرراً (مع) أثبات (الحصول في الحيز) لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه (و) أبو عبد الله (البصري يثبتهما) لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية (دون الحصول في الحيز) فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال المعدم (وانه) أي البصري (يختص) من بينهم (بأثبات المعدم

(قوله وأما سبب الحصول الخ) فلذا كان في المرتبة الثالثة أعني ما يحصل بشرط الوجود دون الرابعة لانها ما تكون معللة بصفة زائدة

(قوله الجوهرية نفس التحيز) لان معنى الجوهرية القيام بالذات وهو التحيز بنفسه  
(قوله حاصل في الحيز) والا لكان متحركاً أو ساكناً مجتمعاً أو مفترقاً ويلزم السفسطة  
(قوله فلذلك أثبت الخ) اذ لا فرق بين الجوهرية وسائر صفات الاجناس  
(قوله من بينهم) أفاد لذلك ان الباء في قوله بأثبات داخل على المقصور  
(قوله بأثبات المعدم صفة) أي أمراً قائماً بالمعدم كما يرشد اليه دليل النافين له لانه حال بناء على عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال على ما فهم لان عدم اشتراط القيام بالموجود في الحال مما لم يذهب اليه أحد كيف وان التحقيق التبعي معتبر في مفهومه كما مر في المقدمة ولانه لا بد أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً والمعدم معدوم

(قوله وهو الحصول في المحل لا يخفى أن هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينافي عدها من الانواع الثلاثة الاولى لان الملاحظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك (قوله بأثبات المعدم صفة) قيل الظاهر انه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط للحال والظاهر من استدلال الثاني أن النزاع في كونه صفة زائدة على المعدوم في الخارج سواء قيل بمحالته مع بعده جداً أو بأنه صفة عدمية كالعلمي وأما القول بحالية ما لا يقوم بالموجود أصلاً فقد عرفت في أوائل هذا الموقف انه لا مساغ له

(صفة) واتفق من عداه على أن المعدوم ليس له بكونه معدوماً صفة (والكل) أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات (اتفقوا على أنه بعد العلم بأن للعالم صانعاً قادراً عالمياً يحتاج إلى إثباته) أي بيان وجوده (بالدليل) فانهم لما جاوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف المانع بالصفات المذكورة أن يكون موجوداً بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل (قال الامام الرازي انه جهالة) بينة وسفسطة ظاهرة

(قوله واتفق من عداه الخ) واستدل بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لاقتضت إلى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فاحتاجت إلى فاعل وفاعلها ليس بموجب والا لدامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا مختار وإلا لتجددت المعدومية لأن أثر المختار حادث فيلزم أن لا تكون الذات معدومة في الازل فيلزم الخلو عن الوجود والعدم

(قوله أي جميع القائلين الخ) وأما القائلون بعدم اتصافها بالصفات مطلقاً أو اتصافها بصفات الاجناس فقط فلا يقولون بهذا القول

(قوله على انه بعد العلم الخ) يعني أن العلم باتصافه بالصنع لهذا العالم وبالقدرة والعلم والحياة لا يكفي في التصديق بوجوده ما لم يبين وجوده بالدليل مثل أن يقال انه صانع الموجودات وصانع الموجود لا بد أن يكون موجوداً لأن الإيجاد فرع الوجود لجواز اتصاف المعدوم بتلك الصفات فما قيل العالم اسم

(قوله واتفق من عداه الخ) استدلو على ذلك بأن المعدومية لو كانت صفة زائدة لاقتضت إلى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها علة وليست هي الموجب والا لدامت المعدومية أو لزم التسلسل ولا المختار والا لتجددت المعدومية لأن فعل المختار حادث فينبغي أن لا تكون الذات معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو محال قيل ولو فرق البصرى بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بأن هذه لا تحتاج إلى سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر

(قوله والكل أي جميع القائلين بأن المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات الخ) فسر الكل بهذا لأن ابن عياش لا يدخل في هذا الاتفاق قطعاً بل الظاهر أن القائلين بأن الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير أن تتصف الجواهر هناك بالاعراض لا يدخلون فيه أيضاً فإن قلت العالم اسم لجميع ماسوى الله تعالى من الموجودات فبعد العلم بأن للعالم صانعاً أي مفيداً للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لا بد أن يكون موجوداً بالبداية قلت كأنهم أرادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة وبالصانع له من يفيد الوجود أعني من أن يكون موجوداً بالفعل أولاً والبداية انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لاحالة عدم المصنوع

(قوله قال الامام الرازي انه جهالة بينة) أجيب بأنهم انما جاوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة اذ كما يجوز أن يتقرر الموصوف في العدم يجوز أن تتقرر الصفات فيه أيضاً فلا يلزم ما ذكر من السفسطة الظاهرة

لاستلزامه جواز أن يكون محال هذه الحركات والسكنات أمورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة (و) قال المصنف (لعلهم أرادوا أنا بعد أن نعلم أن صانع العالم ذات تنصف بهذه الصفات نحتاج الى أن نبين أن للعالم صانعا أي ذاتا تنصف بها كما نعلم أن الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى إثباته بالبرهان وهذا قول صحيح) لا جهالة فيه ولا سفسطة (اذ معناه أنه لا يصلح صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وما ذا تقول فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكه وأنه ممتنع) في الخارج فظهر أن تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضى تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جداً لأن جمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك

### (عبد الحكيم)

لجميع ماسوي الله من الموجودات فبعد العلم بأن للعالم صانعا أي مفيدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لا بد أن يكون موجودا بالبداهة وهم محض والجواب الذي ذكره ذلك القائل أعجب من السؤال كما لا يخفى على من ينظر فيه

(قوله لاستلزامه الخ) لأن اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة لانه ترتب عليها الآثار من وجود العالم وإتقانه وحدوثه فلو جاز ذلك في حال عدمه جاز الاتصاف بالحركة والسكون حال عدم الموصوف بهما فاندفع ما أجاب به شارح التجريد من أنه لا سفسطة في اتصاف المعدوم المتقرر بالصفات المعدومة المتقررة إنما السفسطة اتصافه بالصفات الموجودة فانه لا فرق بين القول بالثبوت الخارجي والذهني في عدم ترتب الآثار المطلوبة ولا شك في تخيل معدوم متصف بصفات معدومة

تم الجزء الثاني من كتاب المواقف

ويليه الجزء الثالث وأوله المقصد السابع





— فهرست الجزء الثاني من المواقف —

صحيحة	صحيحة
٥٨ الموقف الثاني في الامور العامة	٢ المرصد السادس في الطريق وفيه
٧٦ المرصد الاول في الوجود والعدم وفيه	مقاصد
مقاصد	٢ المقصد الاول في تحديده
٧٦ المقصد الاول في تعريفه	٤ المقصد الثاني
١١٢ المقصد الثاني	١٣ المقصد الثالث
١٢٧ المقصد الثالث	١٧ المقصد الرابع
١٦٩ المقصد الرابع	٢٠ المقصد الخامس
١٨٤ المقصد الخامس	٣٧ المقصد السادس
١٨٩ المقصد السادس	٤٨ المقصد السابع
	٥١ المقصد الثامن

﴿تمت الفهرست﴾













